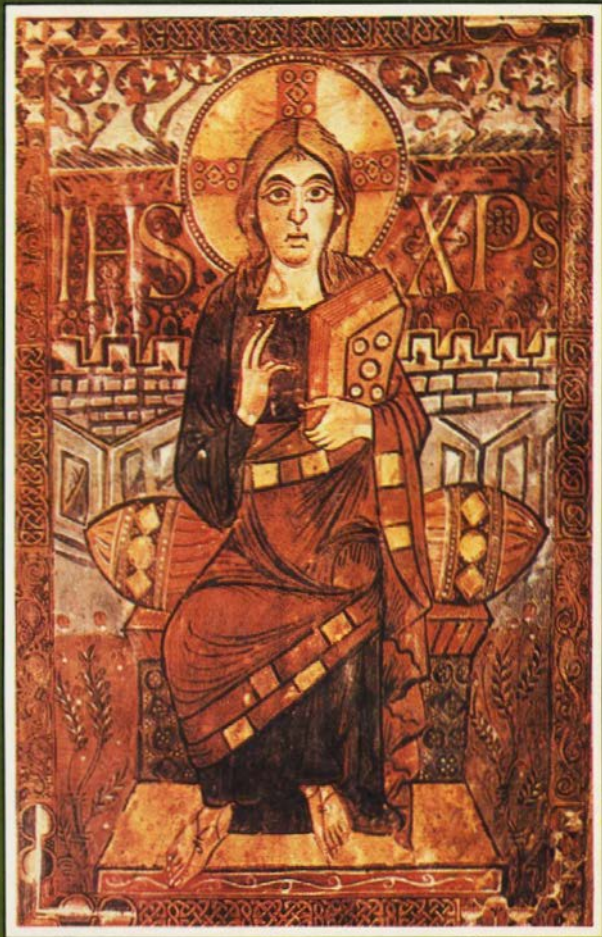




ORTODOXIA



G. K. Chesterton

COLECCIÓN POPULAR

338

ORTODOXIA



Traducción de
ALFONSO REYES

G. K. CHESTERTON

ORTODOXIA

COLECCIÓN



POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1909
Primera edición en español, 1917
Segunda edición en el FCE, 1987
Primera reimpresión, 1997

Título original:
Orthodoxy

D. R. © 1987, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
D. R. © 1997, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-2641-9

Impreso en México

PIERRE DRIEU LA ROCHELLE:
“CHESTERTON, ORTODOXO
PARADÓJICO”*

ANTE todo, veamos en Chesterton al inconforme cuya sombra es un hombre de fe. Es un ejemplo sobre el que podemos reflexionar apasionadamente en los tiempos que corren. No nos faltan conformistas de derecha o de izquierda que para nada nos dan el sentimiento de la fe profunda, necesaria, original. En verdad no tenemos muchos espíritus de incisiva sinceridad que se apeguen a la ideología que han dado al mundo en una gestación íntima y penosa, que no la abandonen y que la sirvan con instrumentos personales, vivos, divertidos o conmovedores.

Imaginemos, por ejemplo, cuán asombroso sería que en los últimos diez años hubiese aparecido entre nosotros un hombre que hubiese consolidado y recreado el pensamiento socialista y que no se haya contentado con rumiar citas de Marx.

Este hombre hubiese parecido a muchos un fenómeno sorprendente, escandaloso y sin duda se habría empezado diciendo: *¡Qué farsante!*

Hacia 1890 o 1900 aparece Chesterton en Inglaterra. Ha comenzado con novelas de una fan-

* Fragmento del ensayo dedicado a Chesterton por el autor de *Relato secreto*, incluido en el libro *Sobre los escritores* que será editado por el FCE.

tasía poderosa irresistible, fábulas monumentales: *El Napoleón de Notting Hill*, *El hombre que fue Jueves*, que parece de una complejidad más rica que el *Cándido* de Voltaire.

¿Lo recuerdan ustedes? Un conservador piensa que el mundo está minado por un complot anarquista. Para salvarlo, se presenta en el comité central de los anarquistas, formado por siete miembros, y se hace uno de esos siete miembros. Descubre sucesivamente que los otros cinco miembros que asisten a las sesiones son, todos, al igual que él, agentes provocadores. Por lo que hace al séptimo, al que llaman Domingo, es el buen Dios mismo, el mayor conservador de todos los tiempos.

Bajo la verba del relato, la sobreabundancia irresistible de los episodios burlescos, se despliega su análisis agudo de un hecho trágico y central, la dificultad de ser verdaderamente un revolucionario y de no aplastar, bajo el orden instantáneamente restablecido, el germen de revolución nacido el día anterior.

Chesterton se hizo católico enseguida. Su fantasía siguió siendo poderosa y versátil en la invención de sus medios, pero revelaba, en el corazón de ésta misma, una fe sólida y cada vez más precisa. Chesterton siguió siendo un ágil observador, un imaginativo poderosamente pícaro o conmovedor, un polemista con el que nadie deseaba encontrarse al doblar la esquina de una idea; no por ello dejó de servir mejor a su credo. Indudablemente que nunca regocijó mucho a una multitud de imbéciles que pensaban compartir con él las mismas ideas. Pero ha sido sin embargo un campeón incomparable.

¿No es raro y precioso un espíritu de esta especie que sirve y que no se vuelve servil, que combate y que no descansa nunca, en un servidor libre? (. . .)

Salve a Chesterton, ortodoxo, paradójico, doctor sin título oficial, combatiente sin condecoraciones.

LA FLECHÉ, 27 de junio de 1936.

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN A MODO DE EXCUSA GENERAL

ESTE libro es la respuesta de un desafío que se me ha hecho. Válgale esto por única excusa, ya que hasta un tiro fallado se ennoblece si se dispara en duelo. Cuando, hace algún tiempo, publiqué una serie de artículos precipitados, aunque sinceros, bajo el nombre de *Herejía*, varios críticos, por cuyo juicio tengo el más profundo respeto (debo mencionar singularmente a G. S. Street), dijeron que era sumamente cómodo eso de exigir, como yo lo hacía, que todos definiesen su teoría cósmica, eludiendo prudentemente el predicar con el ejemplo. «Empezaré a preocuparme por definir mi propia filosofía—dijo el señor Street—cuando Chesterton nos haya dado la suya». Lo cual no dejó de ser una incitación temeraria, tratándose de persona que, como yo, está siempre más que dispuesta a escribir un libro a la menor provocación. Con todo, y por mucho que el señor Street haya inspirado y creado en cierta manera este libro, no se tenga por

obligado a leerlo; que si lo lee, verá cómo, a través de sus páginas, he intentado de un modo caprichoso y personal, más bien mediante un conjunto de cuadros mentales que por una serie de deducciones estrictas, definir la filosofía en que he venido a parar. Por cierto que no me precio de llamarla «mi filosofía», no; que yo no la he inventado: Dios y la humanidad la hicieron, y ella me hizo a mí.

A menudo he soñado en escribir la historia de un piloto inglés que, habiendo calculado mal su derrotero, descubrió nada menos que la antigua Inglaterra, bajo la impresión de que era una ignorada isla del mar del Sur. Sin embargo, siempre me sucede que, o tengo demasiadas ocupaciones o demasiada pereza para emprenderla con mi dichoso cuento, y al fin me he resuelto a deshacerme de él, utilizándolo a guisa de ilustración para una doctrina filosófica. Todos pensarán seguramente que el hombre que, armado hasta los dientes y hablando a señas, desembarcó para plantar la bandera inglesa en aquel templo bárbaro que luego resultó ser el propio pabellón de Brighton, casi enloquecería después de despecho. Y no me empeñaré aquí en negaros que mi personaje tenga todo el aire de un loco. Pero si imagináis que el sentimiento de la locura pudo ser su emoción dominante, no habéis adivinado la rica naturaleza romántica del héroe de mi ejem-

plo. Su equivocación fué, en verdad, la más envidiable de las equivocaciones posibles; y mi hombre, si era como yo lo supongo, no dejaría de reconocerlo así. Porque ¿puede haber nada más delicioso que pasar, en unos cuantos minutos, por todos los grados de la escala patética, desde las fascinaciones y terrores de arrojarse a lo desconocido hasta la humanísima seguridad de volver a lo familiar y propio? ¿Qué cosa mejor que darse el gustazo de descubrir el Sur de África sin la dura necesidad de desembarcar en tan lejanas regiones? ¿Ni qué pudo ser más glorioso que animarse al descubrimiento de la Nueva Gales del Sur para convencerse a la postre, entre lágrimas de regocijo, de que la tierra descubierta no era más que la Antigua Gales del Sur? Por lo menos, me parece que éste es el problema principal para los filósofos; y, en cierto modo, éste es el problema principal del presente libro. ¿Qué pudiéramos hacer para llegar a sentirnos, a la vez, tan admirados del mundo como acostumbrados al mundo? ¿De qué modo esta ciudad grotesca y monstruosa, con sus múltiples moradores de múltiples pies y sus viejas y deformes lámparas, de qué modo todo este mundo podrá causarnos las fascinaciones de la tierra desconocida, junto con la tranquilidad y honor de la propia tierra?

Demostrar que una creencia o una filosofía

son ciertas desde cualquier punto de vista es empresa más que exagerada, hasta para un libro mayor que éste; fuerza me será limitarme a una sola senda de argumentos, y he aquí la que me propongo recorrer: prométome establecer los artículos de mi fe, cual si tratara de responder a esta doble necesidad del espíritu humano: la necesidad de mezclar lo familiar y lo desconocido; a lo cual, y no sin razón, ha dado la cristiandad el nombre de «romanticismo». Porque semejante palabra parece que llevara en sí todo el misterio y plenitud de sentidos de la venerable Roma. Por otra parte, a los comienzos de toda discusión conviene fijar lo que ha de quedar fuera de la disputa; y quien la emprende ha de decir, antes de lo que se propone probar, lo que no desea probar. Lo que yo no deseo probar, aquello de que hablaré aquí como de cosa recibida y normal entre el término medio de lectores a que me dirijo, es la certeza de nuestra aspiración a una vida activa e imaginativa, pintoresca y rica de poéticas curiosidades, y tal como siempre y a todo precio parece haberla procurado el hombre occidental. Si hay quien mantenga que la extinción es preferible a la existencia, o la vida opaca preferible a la variedad y a la aventura, a ése no lo cuento entre los míos, con ése no hablo. Al que escoge la nada, la nada le doy. Pero estoy seguro de que, en

principio al menos, la mayoría de las gentes con quienes me he encontrado en el seno de esta sociedad occidental donde me ha tocado vivir, convendrá conmigo en que necesitamos de esta existencia de romanticismo práctico: de esta sutil combinación entre lo indefinible y lo cierto. Que necesitamos, pues, considerar el mundo de tal suerte que podamos fundir la idea del asombro con la idea del bienestar; que, en suma, necesitamos ser plenamente felices en esta tierra de las maravillas, sin conformarnos con pasarlo medianamente. Y esta es la principal excelencia de mi credo, que aquí me propongo describir.

Pero volvamos al descubrimiento de nuestro piloto. Tengo mis razones para insistir, porque yo mismo soy ese hombre, yo descubrí a Inglaterra. De una vez diré que no veo el medio de evitar que este libro resulte egoísta y, para confesarlo todo, tampoco veo por qué he de evitar que parezca confuso y torpe. A lo menos, semejante defecto me salvará del cargo que más me desespera: el de ligereza. Nada hay que yo desdeñe tan sinceramente como la ligera sofistería; y acaso sea un bien para mí que generalmente se me achaque defecto tan despreciable. Porque no conozco nada más despreciable que una mera paradoja, una mera defensa ingeniosa de lo que no admite defensa. Si fuera verdad, como dicen por ahí, que

Bernard Shaw vive de la paradoja, a estas horas sería uno de tantos vulgares millonarios, porque hombre de tan pasmosa actividad mental pudiera inventar un sofisma cada cinco minutos. La cosa es tan fácil como mentir, por lo mismo que consiste en mentir. Pero lo cierto es que Mr. Shaw tropieza siempre con una seria dificultad, y es que no puede arriesgar la menor partícula de mentira mientras no está convencido de que es verdad. Y yo también confieso ser esclavo de la misma intolerable cadena. Nunca en mi vida he lanzado una afirmación simplemente porque me pareciera divertida; aunque no necesito añadir que también he tenido mi hora de vanagloria, y que entonces ha podido parecerme que cuanto se me antojara decir resultaría divertido, simplemente porque yo lo había dicho. Una cosa es narrar nuestra última entrevista con una gorgona o con un grifo—criaturas de la fantasía—, y otra es descubrir que el rinoceronte existe, para complacernos después en el hecho indiscutible de que tal parece que no existiera. Busca uno verdades, sí; pero sucede que, intuitivamente, sólo va uno tras las más extraordinarias verdades. —Yo ofrezco este libro, con mis más cordiales sentimientos, a todas esas benditas gentes que detestan mis escritos, por considerarlos (y hasta donde alcanzo, no les falta razón) como pobres mixtificacio-

nes de juglar, y burlas monótonas e iguales.

Porque si este libro es una burla, lo es contra mí mismo; que yo soy ese hombre que, armado de todo su valor, descubrió un día lo que ya estaba descubierto hacía siglos. Si alguna sonrisa parece flotar sobre estas páginas, es una sonrisa a expensas mías; porque este libro es la explicación de cómo, un buen día, se me figuró ser el primero que desembarcaba en Brighton. Pero la verdad es que yo era el último. Este libro canta mis elefantinas aventuras en la prosecución de lo obvio. Y nadie puede reírse tanto del caso como me he reído yo mismo; no habrá, esta vez no habrá lector que se queje de que he querido embobarlo; yo me soy el loco de mi cuento, y no habrá revuelta ni motín que pueda arrancarme de mi trono ridículo. Confieso paladinamente todas aquellas ambiciones estúpidas de fines del siglo XIX. Como lo suelen hacer los chicos precoces, yo quise adelantarme a mi tiempo; como ellos, quise adelantarme, aunque fuera unos diez minutos, hacia la hora de la verdad. ¡Y todo para descubrir, a la postre, que andaba yo atrasado en unos mil ochocientos años! Y extremé la voz con penosas exageraciones juveniles para pregonar mis verdades. Y recibí el castigo más ingenioso, y que era el que más me convenía: porque, aunque con mis verdades me quedo, ahora caigo en la cuenta, no de que

sean falsas verdades, sino simplemente de que no son mías. Cuando yo creía marchar solitario —¡oh contradicción cien veces ridícula!— toda la cristiandad me estaba empujando por la espalda. Posible es, y el cielo me perdone, que haya pretendido ser original: pero la verdad es que mi invento no resultó ser más que una mala copia de las tradiciones construídas por la religión civilizada que todos conocen. El piloto de mi ejemplo creyó ser el primer descubridor de Inglaterra, y yo creí ser el primer descubridor de Europa. Quise ensayar alguna herejía por mi cuenta y, al darle los últimos toques, me encontré con que mi herejía era la ortodoxia.

Puede ser que alguien se felicite de este mi dichoso fracaso. Ni faltará amigo o enemigo a quien le interese saber cómo fui aprendiendo pasò a paso, en las verdades de aquella leyenda errabunda, o en las imposturas de esotra filosofía a la moda, exactamente las mismas cosas que hubiera podido aprender en mi catecismo, si es que puedo decir que las he aprendido. Quizá parezca entretenido, o quizá no lo parezca, el relato de cómo encontré en un club anarquista o en un templo babilónico lo mismo que pude haber encontrado en la parroquia vecina de mi barrio. Si a alguien le interesa saber cómo las flores del campo o las palabras leídas en un ómnibus, los accidentes

de la política, o los tráfigos de la juventud confluyeron en mí, bajo una ley determinada, para producir una convicción de ortodoxia cristiana, ése, yo confío, leerá con agrado estas páginas. Pero en todo cabe la división del trabajo: yo he escrito este libro ¿no es así?; pues bien: no hay poder humano que pueda estrecharme a leerlo.

Y, para acabar, vaya una nota pedantesca que ocurre, como debiera suceder siempre con las notas, a los comienzos mismos del libro: estos ensayos sólo se proponen exponer cómo la teología cristiana central (suficientemente definida en el Credo de los Apóstoles), es la mejor fuente de energía y de ética sana. Pero en nada tocan la cuestión —muy tentadora si os empeñáis, pero muy diferente de la anterior—, de cuál sea la sede legítimamente autorizada para la propagación de tal Credo. Siempre que aquí se escribe «ortodoxia», entiéndase: el Credo de los Apóstoles, según lo entendía todo cristiano hasta hace poco tiempo, y según resulta de la conducta histórica general de los que en tal Credo han comulgado. Por meras consideraciones de espacio, he tenido que limitarme a mi entendimiento del Credo, sin tocar para nada el punto, tan debatido entre los modernos, de cómo o por dónde nos fué revelado dicho Credo. No es éste un tratado eclesiástico, sino una espe-

cie de autobiografía vagabunda. Sin embargo, si alguien se interesa por conocer mis opiniones sobre la naturaleza actual de la autoridad eclesiástica, no tiene más que dirigirse a mister G. S. Street, para que me desafíe de nuevo, y ya verá cómo le escribo otro libro.

CAPÍTULO II

EL MANÍACO

LA gente de mundo ignora completamente aun lo que es el mundo, y todo lo reduce a unas cuantas máximas cínicas que ni siquiera son verdaderas. Me acuerdo de que, paseando una vez con un acomodado publicista por los barrios de la ciudad, me hizo éste una observación que muchas veces había yo oído y que, pudiéramos decir, es como una divisa de nuestros tiempos. La medida estaba colmada, y al escuchar una vez más la famosa observación descubrí que era una sandez. Hablábamos de cierto sujeto, y mi publicista observó: «Ese hombre llegará, porque cree en sí mismo». Lo recuerdo como si fuese ahora; al alzar la cabeza para oír lo que me decía, mis ojos cayeron sobre el letrero de un ómnibus que ponía: Hanwell (1). Y le contesté sin vacilar: «¿Quiere usted que le diga dónde están los que más creen en sí mismos? Pues voy a decírselo: yo sé de hombres que confían en sus propias fuerzas mucho más que

(1) El manicomio de Hanwell, en Londres.

Napoleón o César; yo sé dónde lucen las estrellas fijas de la seguridad y del éxito, y si usted quiere puedo conducirle al trono de los superhombres. Los que creen de veras en sí mismos están en los asilos de lunáticos». Contestóme muy cortésmente que había, sin embargo, muchísimos que, con creer en sí mismos, no estaban en los manicomios. «Sí que los hay—le retruqué—, y usted debe de conocerlos mejor que nadie. Aquel poeta borrachón cuyas espantosas tragedias no puede usted tolerar, ése es uno de los que creen en sí mismos; aquel viejo ministro que le obligó a usted a esconderse en un desván por miedo a que le leyera su poema épico, ése también creía en sí mismo. Si usted consultara su experiencia de los negocios humanos, y no su filosofía tan feamente individualista, reconocería usted que el creer en sí mismo es uno de los síntomas más inequívocos y comunes de la degeneración. Los actores incapaces de representar, ésos son los que creen en sí mismos, así como los deudores que no pagan. Mucho más cierto es asegurar el fracaso de un hombre porque cree en sí mismo, que augurar su éxito. La plena confianza en sí mismo, aparte de ser un pecado, es también una debilidad. Creer demasiado en uno mismo es una creencia histérica y supersticiosa, como creer, por ejemplo, en Joanna Southco-

te (1); y el hombre que por su mal la padece lleva escrito *Hanwell* en la frente como lo lleva ese ómnibus». A todo lo cual mi amigo el publicista replicó con esta objeción tan profunda como eficaz: «Bien; y si un hombre no debe creer en sí mismo, ¿en qué debe creer?». Y yo declaré tras larga pausa: «Para poder contestar a esa pregunta, no veo más remedio que irme a casa a escribir un libro». Y de allí ha salido el presente libro.

Pero creo que este libro debe comenzar en el punto preciso en que comenzó nuestra discusión: en los alrededores del manicomio. Los maestros de la ciencia moderna parecen muy dominados por la idea de que toda investigación hay que comenzarla por un hecho. El mismo convencimiento tenían los maestros de la antigua religión, y así siempre comenzaban por un hecho práctico: el pecado—tan práctico como que hay patatas. Sea o no posible purificar al hombre en las aguas milagrosas, no les cabía la menor duda de que el hombre necesitaba ser purificado. Ya en nuestros días, algunos directores religiosos de Londres, y no sólo los materialistas, han empezado, no diré a negar la discutible eficacia del agua bendita, sino a negar el indiscutible estado de impure-

(1) Célebre visionaria inglesa (1750-1814), que hizo más de cien mil adeptos y cuyo culto se extinguió a fines del pasado siglo.

za del hombre. Así no faltan hoy teólogos que nieguen la existencia del pecado original, que es el único punto de la teología cristiana realmente susceptible de prueba. Algunos discípulos del Rev. R. J. Campbell, en su espiritualidad tal vez demasiado meticulosa, admiten la perfección divina, que ni en sueños les es dable admirar; pero, en cambio, niegan terminantemente el pecado humano, que pudieran comprobar con sólo asomarse a la calle. — Volvamos a nuestro punto de partida: los más grandes santos y los mayores escépticos escogen igualmente el pecado positivo como base de sus argumentaciones. Y si es verdad (sin duda lo es) que el hombre puede experimentar emociones de exquisito regocijo al desollar un gato, de este hecho patente sólo una o dos conclusiones le es dable al filósofo sacar: o negar la existencia de Dios, como hacen los ateos, o negar la relación actual entre el hombre y Dios en el momento del pecado, como sienten todos los cristianos. Pero a los teólogos de nuevo cuño les parece una solución mucho más racional el negar al gato.

En tan peregrinas condiciones, claro está que no sería posible, hoy por hoy—si se tiene el menor deseo de contar con la general aprobación—el comenzar, como nuestros padres lo hicieran, por el hecho del pecado. ¡Y este hecho, que para ellos y para mí es tan evi-

dente como la luz del sol, había de ser el que los modernos intentasen negar o desvanecer en algún modo! Pero aun cuando nieguen la existencia del pecado, no creo que se hayan atrevido aún a negar la existencia del manicomio. Por ventura todos convenimos aún en que hay un colapso de la mente tan inequívoco como el derrumbamiento de una casa. Los hombres niegan ya el infierno: todavía no niegan a Hanwell. Y para mi objeto, tanto monta, y éste puede muy bien ocupar el sitio de aquél. Quiero decir que, así como en otro tiempo se juzgaba de la calidad de cualesquier pensamientos o teorías, según que tendiesen a la pérdida o a la salvación de nuestras almas, así—para mi objeto presente—todos los pensamientos y modernas teorías van a ser juzgados según que tiendan a la pérdida o a la conservación del entendimiento humano.

Verdad es que algunos, con harta ligereza y desenfado, hablan de la insania como de algo que por sí mismo tuviera la fatal virtud de atraernos. Pero basta un segundo de meditación para percatarse de que, si alguna seducción hay en la enfermedad, es siempre en la enfermedad ajena y no en la propia. Un ciego puede ser pintoresco; pero hay que tener un par de ojos en su lugar para deleitarse con la pintura. Y así, ahora y siempre, aun la más

exaltada poesía de la insania sólo pueden disfrutarla los hombres sanos, para quienes se hizo. Para el enfermo, nada hay más prosaico que su propia enfermedad, porque nada hay más real que ella. El hombre que crea ser un pollo se sentirá tan natural en su falsa naturaleza como los mismos pollos en la suya. Y el que crea ser un pedazo de vidrio, será tan imbécil como un vidrio: pues es la homogeneidad de su mente lo que causa su imbecilidad y su locura. Y si a nosotros nos parecen sumamente divertidos ambos, es porque estamos en aptitud de percibir la ironía que hay en su creencia; y porque ellos no la perciben, precisamente, por lo que se hallan internados en Hanwell. En suma: que lo extraordinario sólo afecta al hombre ordinario, mientras que al extraordinario lo deja punto menos que impávido. Por eso las gentes ordinarias tienen abundantes motivos de excitación, mientras que las extravagantes siempre están quejándose de la vaciedad de la vida. Por eso también son tan efímeras las novelas del día, al paso que los viejos cuentos de hadas duran eternamente. El héroe de estos es un muchacho común; lo que nos asombra son sus aventuras; y aun a él mismo le asombran, porque es una criatura normal. Pero, en cambio, en la moderna novela psicológica el héroe es siempre un tipo anormal: el centro no es cen-

tral, sino excéntrico. De suerte que aun las más terribles aventuras son incapaces de afectarlo adecuadamente, y el libro acaba por volverse monótono. Podréis sacar asunto para una bella ficción de un héroe que brega entre dragones; pero nunca de un dragón que vive entre sus semejantes. El cuento de hadas propone lo que haría el hombre normal en el mundo de la locura. La cuerda novela realista de nuestros días describe las acciones de un lunático fundamental, en medio del más desabrido de los mundos.

Comencemos, pues, por el manicomio; emprendamos nuestra jornada espiritual partiendo de esta posada pecadora y fantástica. Y ahora, antes de entrar en el examen de la filosofía de la cordura, debemos romper con un prejuicio tan enorme como corriente. Por todas partes se oye decir que la imaginación, y especialmente la imaginación mística, es un peligro para el equilibrio mental del hombre. Se habla de los poetas generalmente como de individuos cuya psicología debe inspirar muy poca confianza; y se establece por lo común una vaga asociación entre el hecho de trenzar con laureles nuestros cabellos y el de revolcarlos entre la paja. Pero semejante juicio queda plenamente rectificado por los hechos y las enseñanzas de la historia. Casi todos los poetas verdaderamente superiores, además de

haber sido gente muy sana, fueron hombres de notable laboriosidad; y si es verdad que Shakespeare domaba caballos, sería porque era, con mucho, el hombre más capaz de hacerlo. La fantasía nunca arrastra a la locura; lo que arrastra a la locura es precisamente la razón. Los poetas no se vuelven locos, pero sí los jugadores de ajedrez. Los matemáticos enloquecen, lo mismo que los tenedores de libros; pero es muy raro que enloquezcan los artistas creadores. Ya se entiende que no pretendo atacar los fueros de la lógica; lo único que hago es advertir que el peligro de volverse loco está en la razón y no, como suele creerse, en la imaginación. La paternidad artística es tan saludable como la paternidad física. Más todavía: es curioso advertir que, cuando los poetas han sido efectivamente morbosos, se debe comúnmente a algún defecto de su razón, de su mecanismo cerebral. Poe era, por ejemplo, un poeta realmente morbosos; pero no por lo que tenía de poético, sino por lo que tenía de analítico: hasta el ajedrez le parecía demasiado poético y decía que este juego le disgustaba porque, como cualquier poema romántico, estaba lleno de torres y caballeros. Según su propia confesión, prefería las fichas negras del juego de damas porque se parecen más a los puntos negros del diagrama. Acaso sea más convincente el caso de Cowper, el

único poeta inglés que se ha vuelto loco. ¿Y por qué? Por los excesos de la lógica, de la horrible y extraña lógica de la predestinación. La poesía no le fué enfermedad, sino medicina y, en parte, contribuyó a mantenerlo en salud por algún tiempo. Merced a la poesía pudo olvidar, a ratos, aquel rojo y sediento infierno a que le arrastraba su repugnante fatalismo, entre las dilatadas aguas y los abiertos lirios blancos del Ouse. Juan Calvino le condenó: Juan Gilpin estuvo a punto de redimirlo (1). Y así, todo nos está probando que el soñar no enloquece. Por ejemplo, los críticos parecen siempre más locos que los poetas. Homero es completamente razonable y sereno; pero sus críticos se han encargado de destrozar su obra y de presentárnosla en girones extravagantes. Shakespeare es una persona normal y única; pero no ha faltado un crítico que nos demuestre que dentro de Shakespeare se disimula alguna otra persona más. Y aunque es verdad que San Juan Evangelista vió en sus visiones extrañísimos monstruos, nunca concibió criatura más horrenda que alguno de sus comentaristas. Y el hecho es bastante fácil de explicar: la poesía es saludable porque flota holgadamente sobre un mar infinito; mientras que la razón, tratando de cruzar ese

(1) *John Gilpin*, poema de William Cowper (1731-1800).

mar, lo hace finito; y el resultado es el agotamiento mental, semejante al agotamiento físico de Mr. Holbein. Aceptarlo todo, es un ejercicio, y robustece; entenderlo todo, es una coerción, y fatiga. El poeta no busca más que la exaltación y la expansión, el desahogo de su personalidad sobre el mundo. El poeta no pide más que tocar el cielo con su frente. Pero el lógico se empeña en meterse el cielo en la cabeza, hasta que la cabeza le estalla.

Tan extraño error —aunque la explicación parezca mezquina— puede todo él resolverse en una cita equivocada. Todos conocemos aquel célebre verso de Dryden: *Great genius is to madness near allied* (El genio está cercano a la locura); al menos, así se le oye citar. Pero Dryden no pudo haber dicho que el genio esté cercano a la locura; él mismo era un genio y conocía bien el asunto. Difícil sería encontrar hombre más romántico o más sensible que él. Lo que Dryden dijo, fué esto: *Great wits are oft to madness near allied* (La mucha ingeniosidad está cerca de la locura); y esto sí que es cierto. Porque justamente, la demasiada rapidez intelectual está siempre amenazando ruina. Conviene recordar también de qué clase de gente está hablando Dryden en ese pasaje; porque no se refiere a ningún soñador o visionario, como Vaughan o George Herbert, sino que trata de un «hombre de mundo», y cínico

por añadidura; de un escéptico, un diplomático, un político eminente. Y no cabe duda que esta casta de hombres está muy cerca de la locura. El incesante cálculo a que se entregan de las propias y las ajenas fuerzas mentales, es un comercio peligrosísimo—que siempre lo fué para el entendimiento el tratar de valorar al entendimiento. Cierta personaje frívolo preguntaba un día que porqué se dijo, en inglés, «loco como un sombrerero»; otro más frívolo podría contestarle: sepa usted que los sombrereros están locos porque tienen que medir la cabeza humana.

Y si es verdad que los grandes razonadores son a menudo maníacos, también lo es que los maníacos son por lo común grandes razonadores. En el curso de una polémica que mantuve contra el *Clarion*, acerca del libre albedrío, Mr. R. B. Suthers, sutil escritor, dijo que el libre albedrío y la locura eran la misma cosa, puesto que ambos significaban la acción inmotivada, como lo son siempre las de los lunáticos. Por ahora no perderé el tiempo en discutir los desastrosos deslices de la lógica determinista. Si aceptamos que pueda haber acciones inmotivadas, aun cuando sean las de los lunáticos, es evidente que todo el determinismo se viene abajo. Si la cadena de la causación puede romperse en manos de un loco, también se podrá romper en manos de un

cuerdo. Pero no quiero discutir este aspecto de la cuestión, sino otro que me parece de mayor importancia práctica. No tiene tal vez nada de extraño que un socialista marxiano de nuestro tiempo ignore completamente lo que quiere decir libre albedrío, pero ya me parece más raro que no sepa cómo se conducen los lunáticos. Y sin embargo, Mr. Suthers no entiende una palabra del asunto. Decir que sus actos son inmotivados, es lo más falso que de ellos pueda decirse. Si de algunos puede decirse que son inmotivados hasta cierto punto, es de muchos de los actos minúsculos que los cuerdos ejecutamos a todas horas: silbar por la calle, destrozar la hierba con el bastón, pegar con el pie en el suelo, frotarse las manos. El hombre feliz es el que hace mayor número de cosas inútiles. Porque el enfermo no puede gastar en ociosidades sus pobres fuerzas. Los locos son precisamente los que nunca podrán entender ese sinnúmero de pequeños actos descuidados y aparentemente inmotivados que hacemos los cuerdos; porque los locos, como los deterministas, suelen ver demasiada causalidad o motivación en todas las cosas. El loco tiende a ver un significado oculto o subversivo en todas nuestras ociosidades; creará que al estropear la hierba con el bastón nos proponemos conscientemente causar daño en propiedad ajena; creará que el pegar con el pie en

el suelo es una señal convenida quién sabe para qué... ¡Ay! Si el loco pudiera descuidarse un instante, en ese mismo instante recobraría la salud. Los que han tenido la desgracia de tratar con gentes que se encuentran en pleno desorden mental o muy próximas a tal estado, saben que la característica de estas gentes es una espantosa, una siniestra clarividencia del detalle, cierto don de relacionar entre sí las cosas que parecían más distantes, mediante mapas y enredijos mentales tan confusos como un laberinto. Si os atrevéis a discutir con un loco, lo más probable es que llevéis la peor parte, pues, por mil insospechados caminos, su mente va siempre tan de prisa, que en vano procurarían alcanzarla los pasos contados del buen juicio. Ni siquiera le estorban al loco el sentimiento de lo cómico, las consideraciones de caridad o las obscuras certezas de la experiencia, y, por lo mismo que ha perdido muchas de las sensibilidades propias de la salud, resulta más puramente lógico. Ciertamente, nada hay tan equivocado como la frase hecha con que se designa la locura: la pérdida de la razón. No, loco no es el que ha perdido la razón, sino el que lo ha perdido todo, todo menos la razón.

Las explicaciones que da un loco son siempre completas y, desde el punto de vista racional, las más veces satisfactorias; o, mejor

dicho, si las explicaciones de un loco no siempre son concluyentes, al menos no hay por dónde atacarlas. Esto puede fácilmente comprobarse en las dos o tres especies principales de la locura. Si, por ejemplo, alguien asegura que todos están conjurados contra él, el único medio de discutirle consiste en oponerle que ninguno está conjurado contra él, puesto que todos niegan estarlo; pero esto es precisamente lo que hacen todos los conjurados. Su explicación, pues, abarca completamente los hechos en la misma medida en que vuestra explicación los abarca. Si otro dice ser el legítimo monarca de Inglaterra, no basta contestarle que las autoridades lo tendrán por loco; porque si realmente fuera el rey de Inglaterra, declararlo loco es lo más cuerdo que podrían hacer las autoridades. Si aquél sueña que es Jesucristo, no basta objetarle que los hombres negarán su divinidad, porque la humanidad ha negado también al Cristo.

Y, sin embargo, sabemos bien que todos estos soñadores se engañan. Lo que pasa es que si queremos explicar sus errores en términos precisos, no hallaremos los términos tan pronto como lo esperábamos. Tal vez lo más exacto que de ellos podemos decir sea lo siguiente: que su entendimiento gravita dentro de una órbita circular perfecta, pero estrecha. Porque un círculo pequeño es tan infinito como uno

grande; pero, aunque tan infinito, no es tan espacioso. De igual modo las explicaciones de la locura son tan completas como cualesquiera otras, pero no son bastante amplias o capaces. Una munición, con ser tan redonda como el mundo, no equivale al mundo. Hay algo que pudiéramos llamar la «universalidad estrecha», algo que pudiéramos llamar la eternidad diminuta y concentrada; como puede verse en muchas religiones modernas.—Y ahora, hablando de un modo enteramente externo y empírico, podemos decir que el síntoma más claro e inequívoco de la locura es una combinación de la plenitud lógica y la contracción espiritual. La teoría que propone el lunático basta siempre para explicar una multitud de cosas, pero nunca las explica con bastante amplitud. Quiero decir que si tú o yo, lector, tratásemos con un hombre que se va volviendo morbosos y camina hacia la locura, no importaría tanto que le argumentásemos en contra, cuanto que le diésemos aire libre y le convenciéramos de que en este mundo hay algo más transparente y más fresco que las sofocaciones de un argumento solitario. Supongamos, por ejemplo, que se trata del primer caso: un hombre que acusa a todos los hombres de haberse conjurado en contra suya. Si pudiésemos expresar le claramente nuestros más profundos sentimientos de protesta para libertarlo de su obce-

cación, le hablaríamos más o menos así: «Sí; admito lo que me dices y aun creo que lo entiendes admirablemente, así como creo que tales o cuales circunstancias producen tales o cuales efectos, según tú me lo has explicado. Admito que tu explicación aclara muchísimas cosas. ¡Pero cuántas no deja obscuras todavía! Porque ¿te figuras tú que en el mundo no suceden más cosas que las que te atañen a tí directamente? ¿Han de estar todos los hombres ocupados necesariamente en tus asuntos y nada más que en tus asuntos? Supongamos que acepto tu explicación en lo que se refiere a las circunstancias particulares: muy posible es que el transeunte afecte no mirarte sólo para poder espiarte mejor; posible es que el guardia te pregunte tu nombre para hacerte creer que no lo sabía ya de antemano. Pero ¡cuán feliz no serías si pudieras convencerte de que todas esas gentes no se cuidan de tí! ¡Cuánto más amplia no sería tu vida, si pudieras reducirte más dentro de ella; si pudieras ver a los demás libremente, con el agrado o la curiosidad de un hombre cualquiera; si fueras capaz de comprender que toda esa gente que discurre ahora por la calle sólo se ocupa en su egoísmo a pleno sol y en su varonil indiferencia para todo el resto de las cosas! Entonces comenzarías a interesarte por los demás hombres, porque ya no te parecerían ellos demasiado

interesados en tí. Arrójate fuera de ese frágil y mezquino escenario donde se está siempre representando tu propio enredo, y verás: de pronto, bajo el libre cielo, te encontrarás paseando con toda tranquilidad por en medio de una calle espléndidamente poblada de individuos que te son extraños.» O supongamos que se trate del segundo caso, del loco aspirante a la corona. Vuestro primer impulso debe ser contestarle: «Bien está. Cuando tú dices que eres el rey de Inglaterra, tus buenas razones tendrás; pero, en resumidas cuentas, ¿qué demonios te importa eso? Domínate; mira: haz un esfuerzo magnífico y, entonces, convertido en simple mortal, podrás, desde tu dignidad humana, despreciar a todos los reyes de la tierra». O bien pongamos el tercer caso, el del loco que cree ser Cristo. Si hemos de decirle las cosas claras, será en estos o parecidos términos: «¿De modo que tú eres el creador y redentor del mundo? Pues oye, la verdad sea dicha ¡vaya un mundo pequeño el tuyo! ¡Vaya un cielo miserable el cielo que habitas, con sus angelitos no mayores que mariposas! ¡Qué triste cosa eso de ser Dios, y, para colmo, un Dios inadecuado! Porque ¿no existen, verdaderamente, una vida más opulenta y un amor más maravilloso que los tuyos? ¿Y verdaderamente todos los seres habrán de poner su última confianza en esa tu insig-

nificante cuanto lastimosa divinidad? ¡Cuánto más feliz no serías, cuánto más no vivirías de tu propia vida si el mazo de un dios más poderoso deshiciera tu diminuto cosmos, esparciendo como lentejuelas tus astros, y dejándote, de la noche a la mañana, flotar a tus anchas en el vacío, tan libre como cualquier hombre para mirar arriba y abajo!»

Y conviene insistir en que aun la misma medicina práctica debiera considerar así la locura: no tratando de argüir con ella como si fuera una herejía, sino de destruirla como se conjuran los maleficios. Ni la ciencia actual ni la antigua religión creen de una manera absoluta en la libertad del pensamiento. La teología opone su veto contra cierto orden de ideas que llama blasfemias y, a su vez, la ciencia rechaza otras a las que dá el nombre de morbosidades. Hay, por ejemplo, asociaciones religiosas que se proponen alejar en lo posible a los hombres de las imaginaciones sexuales, y lo que pudiéramos llamar la moderna sociedad científica aleja decididamente al hombre del pensamiento de la muerte: trátase aquí de un hecho, pero de un hecho que se reputa morboso. Y en sus procederes con aquellos cuya morbosidad va para manía, la ciencia moderna se preocupa de la lógica pura menos de lo que pudiera preocuparse un der- viche danzante. En semejantes casos, no bas-

ta que la pobre víctima desee la verdad; fuerza es que desee la salud. Y nada pudiera salvarle mejor que una sorda e indefinible sed de normalidad, cual la que podría sentir una bestia. El hombre no puede salvarse pensándose libre del pecado intelectual, puesto que, en el caso, el órgano de pensar es precisamente el que anda desgobernado y, por decirlo así, independiente. Sólo puede salvarse por la voluntad o por la fe. En cuanto su razón se mueve, recorre el consabido camino circular, y así seguirá eternamente dando vueltas en su rueda lógica. No de otro modo un carro de tercera del ferrocarril de cintura ha de seguir recorriendo su perímetro eternamente, a menos que, mediante un poderoso y místico esfuerzo de voluntad, se arroje hacia la calle de Gower. Lo esencial aquí es la decisión: las puertas se han de cerrar de una vez para siempre; aquí todo remedio se vuelve remedio desesperado y toda curación se vuelve arte de maravilla. Curar a un loco no es discutir con un filósofo, sino sacar un demonio del cuerpo del endemoniado. Y aunque los doctores y psicólogos emprendan con toda serenidad la obra, su actitud ha de ser profundamente intolerante — tan intolerante como lo sería la de María Tudor — porque se resuelve en esta consideración: que el pobre hombre tiene que dejar de pensar para poder mantenerse vivo; que

hay que proceder a la amputación intelectual. Si tu cabeza te perjudica—dicen—, córtate la cabeza; porque más vale entrar en el reino de los cielos, no digamos ya en calidad de niño, sino en calidad de imbécil, antes que ser condenado a los horrores del infierno—o de Hanwell—, con toda nuestra dosis de inteligencia.

Tal es, pues, el caso del loco hasta hoy experimentado. Es, por lo común, un tipo de razonador, y aun de razonador excelente. Claro que es posible vencerlo en el campo del raciocinio puro y que su equivocación puede plantearse en términos estrictamente lógicos; pero también es verdad que puede plantearse de un modo mucho más preciso, y en términos más generales y hasta estéticos. El loco se encuentra como metido en una clara y aseada prisión, la prisión de una idea; y toda su sensibilidad parece concentrada en un solo punto doloroso. No tiene ni vacilaciones ni complejidades, cosas ambas propias de la salud. Ahora bien: yo no me propongo dar en estos primeros capítulos el diagrama de una doctrina, sino desarrollar algunos puntos de vista personales, como ya lo digo en la introducción. Si me detengo en la descripción del maníaco es porque me parece descubrir en él muchos rasgos que también descubro en los más de los escritores contemporáneos. Ese mismo tono incon-

fundible, esa misma nota mental que me llega de Hanwell, parece llegarme también de la mayoría de las cátedras y sitios de enseñanza; y muchos médicos «alienistas» me parecen ser verdaderos locos. En todos encuentro aquella combinación característica de una racionalidad expansiva y agotadora con un sentido común contraído y mísero; y sólo son universales por cuanto se apoderan de una minúscula explicación parcial y la llevan demasiado lejos. Porque un molde puede transformar para siempre la masa a que se aplica y ser, sin embargo, un molde estrecho. A mis hombres de ciencia se les antoja, por ejemplo, que el tablero de ajedrez es blanco en fondo negro, y lo mismo se les antojaría el universo, como estuviese pavimentado del mismo modo. Como los lunáticos, son incapaces de cambiar su punto de vista, y no pueden, mediante un súbito esfuerzo de la mente, verlo todo negro en fondo blanco.

Examinemos, por ejemplo, el caso más simple, que es el caso del materialismo. Como sistema explicativo del mundo, el materialismo ofrece una simplicidad realmente insana; y esta es, precisamente, la característica de los razonamientos de los locos: a la vez que lo cubren todo, nos parece que todo lo dejan fuera. Si, por ejemplo, nos fijamos en el señor McCabe —que es un materialista experto y

sincero—, tendremos exactamente la misma impresión: él lo entiende todo, pero, a través de sus explicaciones, todo nos resulta indigno de ser entendido. Su cosmos podrá ser tan completo como se quiera en todos y cada uno de sus remaches y engranajes, pero todavía se queda corto en presencia de nuestro mundo. Dijérase que su entendimiento, lo mismo que el deslumbrador entendimiento de un loco, desconoce, en cierta manera, todas las energías exteriores y la generosa indiferencia de la tierra; y cuando explica los hechos humanos, parece que nunca hubiera pensado en las realidades terrestres, en los pueblos aguerridos, las madres orgullosas, el primer amor o el miedo al mar. ¡Tan grande es el mundo y tan miserable el cosmos del filósofo! Su sistema es verdaderamente el agujero más pequeño en que el hombre pudiera esconder la cabeza.

Y entiéndase bien que no estoy aquí discutiendo la mayor o menor veracidad de este sistema, sino solamente su mayor o menor salubridad. Más allá espero tener ocasión de atacar el punto de su veracidad objetiva; por ahora sólo me interesa como fenómeno psicológico. Por ahora no me importa demostrar a Haeckel el error de su materialismo, como tampoco demostrar su error al falso Cristo. Me contento con advertir que estos dos hechos tienen el mismo aire contradictorio de ser co-

sas tan completas como incompletas. El que un individuo sea internado en Hanwell, por ejemplo, se pudiera explicar diciendo que se trata de la crucifixión de un Dios de quien nuestro mundo es indigno. La explicación, como mera explicación, basta y sobra. Podéis igualmente explicar el orden del universo diciendo que todas las cosas, aun las almas de los hombres, son hojas que se van desprendiendo fatalmente del más inconsciente de los árboles: el destino ciego de la materia. La explicación explica bastante, aunque, desde luego, nunca tanto como la que pudiera discutir un loco. Pero lo curioso es que la inteligencia humana normal, no sólo necesita objetar algo en contra de ambas explicaciones, sino que para ambas propone la misma objeción. La inteligencia de un hombre normal contestaría más o menos esto: que si el internado en Hanwell es el verdadero Dios, Dios tiene muy poco de divino; y que si el cosmos del materialista es el verdadero, no tiene gran cosa de cosmos. En ambos casos, el objeto se ha empequeñecido, la deidad es menos divina que muchos hombres y (de acuerdo con Haeckel) la existencia en conjunto es cosa mucho más opaca, angosta y trivial que una multitud de sus aspectos parciales. La parte resulta mayor que el todo.

Porque debemos tener presente que la filo-

sofía materialista, sea o no verdadera, es mucho más limitada que cualquiera religión. En cierto sentido, claro es que toda idea de intelección tiene que ser limitada: no puede ser más amplia de lo que es. Un cristiano sólo está restringido en el mismo sentido en que lo está un ateo; por cuanto no puede pensar en la falsedad del cristianismo y seguir después siendo cristiano; así como no puede el ateo concebir la falsedad del ateísmo y mantenerse ateo. Pero desde otro punto de vista, y en un sentido especial, el materialismo es más limitado que el espiritualismo. Mr. McCabe, por ejemplo, me juzga esclavo porque no me es permitido creer en el determinismo; a mi vez, yo lo juzgo esclavo porque él no puede creer en los duendes. Si examinamos ahora las dos especies de restricción, veremos que la suya lo es más absoluta que la mía: el cristiano es libre para admitir que haya en el universo una dosis considerable de orden preestablecido y de desarrollo inevitable en los sucesos; pero el materialista no puede admitir en su máquina intachable ni la más ligera mancha de espiritualidad o milagro. El pobre de Mr. McCabe no puede disponer para su uso personal ni del más insignificante duendecillo que pudiera esconderse en el cáliz de una pimpinela; mientras que el cristiano puede admitir que el universo sea múltiple y hasta

misceláneo, del mismo modo que el hombre normal admite que es complejo. El sano sabe que tiene algo de bestia, algo de diablo, algo de santo y algo de ciudadano; en fin, el que es realmente sano sabe que tiene algo de loco. Pero el mundo del materialista es absolutamente simple y sólido: no de otra suerte el loco se figura estar cuerdo. El materialista no abriga la menor duda sobre el hecho de que la historia humana sea una cadena continua de causación, así como la interesante persona en quien nos venimos ocupando está completamente segura de ser un pollo, y nada más. Los materialistas y los locos no saben dudar.

En cambio, las doctrinas espiritualistas no oponen obstáculos a la mente, a diferencia de las negaciones del materialista. Aun admitiendo que yo creo en la inmortalidad, no necesito pensar en ella; pero si no creo en la inmortalidad, me está prohibido pensar en ella. En el primer caso, el camino es libre y lo puedo andar hasta donde quiera; en el segundo, el camino está obstruido. Pero hay más, porque las semejanzas con la locura llegan a términos todavía mayores; en efecto, nuestro argumento principal contra la manía lógica del lunático es que, acertada o equivocada, agota paulatinamente sus fuerzas humanas; y nuestro argumento contra las conclusiones principales del materialismo es que, correctas o falsas, acaban

gradualmente con las fuerzas del hombre. Y no sólo quiero referirme a la bondad, sino también a la esperanza, al valor, la poesía, la iniciativa y cuanto hay de más humano en el hombre. Por ejemplo, si el materialismo, como generalmente sucede, nos lleva al más angustioso fatalismo, ¿habrá quien se atreva a ver en tal doctrina una fuerza redentora? Es absurdo que te jactes de ir adelantando por la senda de la libertad, cuando el libre pensamiento no hace más que aniquilar tu libre albedrío. Los deterministas, en vez de aflojar los grillos, los remachan. Bien hacen en llamar a su ley la «cadena» de la causalidad. Es la peor cadena que han podido padecer los hombres. Si te empeñas, el lenguaje de la libertad puede servirte para disfrazar las enseñanzas materialistas; pero es evidente que semejante lenguaje les es, en conjunto, tan inadecuado, como lo sería si se aplicase a un hombre secuestrado en un manicomio. Si te empeñas, puedes alegar que todo hombre es *libre* para creerse huevo pasado por agua. Pero es de todo punto indiscutible que, si es huevo pasado por agua, no tendrá la libertad de comer o beber, dormir, andar o fumar un cigarrillo. Puedes igualmente afirmar que todo especulador materialista es *libre* para negar audazmente la realidad de la volición humana; pero entonces es de todo punto indiscutible que pierde la li-

bertad de orar, maldecir, agradecer, justificar, exigir, castigar, resistir las tentaciones, promover tumultos, hacerse propósitos de Año Nuevo, perdonar a los pecadores, acusar a los tiranos y hasta dar las gracias cuando, a la mesa, le pasen el tarro de mostaza.

Y al llegar aquí debo advertir que sólo por una ridícula falacia se supone que el fatalismo materialista sea, en algún modo, favorable al perdón, a la abolición de los castigos más crueles y aun de toda clase de castigos. Por el contrario, pudiera mantenerse que la doctrina de la necesidad para nada afecta semejantes problemas y que deja, lo mismo que antes, el azote en la mano del verdugo y la exhortación en los labios del amigo piadoso. Pero si en algo ha de intervenir, más bien será para suprimir la exhortación piadosa que no la crueldad del azote. En efecto: que el pecado sea inevitable no excusa la necesidad del castigo; si algo excusa es la persuasión, considerada ya como inútil. El determinismo puede, así, conducir a la crueldad, del mismo modo que ha conducido a la cobardía. El determinismo ni siquiera se opone a los malos tratos de las prisiones. Posible es que se oponga más bien a toda generosidad con los presos, suprimiendo la posibilidad de excitar sus sentimientos más nobles o de tonificar su energía moral. El determinismo no cree en los estímulos de la voluntad; pero

cree en la influencia del medio ambiente. No dice, pues, al pecador: «Vete, y no reincidas»; porque el pecador no es dueño de evitarlo. Pero, puesto que cree en el cambio de medio, lo puede meter en pez hirviente. El materialista tiene, en suma, toda la apariencia de un loco. Ambos se parecen en que han adoptado una actitud tan indiscutible como inaceptable.

Claro que todo esto no sólo a los materialistas es aplicable: también al extremo opuesto de la lógica especulativa. Porque hay otro linaje de escépticos mucho más terribles, si cabe, que los que creen que todo es materia; todavía queda el caso de aquel escéptico para quien todo se reduce a su propio yo. Éste no duda de la existencia de ángeles o demonios; pero duda de que existan hombres y reses, por ejemplo. Para éste, sus mismos amigos son como figuras de una mitología que él solo ha engendrado. A su padre y a su madre él los ha creado. ¡Y decir que nada hay más decididamente atractivo para esos egoístas medio místicos de nuestro tiempo que semejantes aberraciones! Aquel publicista que creía en el éxito de los que confían en sí mismos; aquellos cazadores del superhombre que siempre lo están buscando en el espejo; aquellos escritores que hablan de reflejar su personalidad y no de crear vida externa, todos ellos andan, realmente, por los bordes de este pre-

cipicio de las vanidades humanas. Ahora bien: cuando este placentero mundo que nos rodea se haya ennegrecido como una inmensa mentira; cuando los amigos se hayan desvanecido en duendes y se hayan derrumbado los mismos fundamentos del universo; entonces, cuando el hombre, sin creer en nada ni en nadie, se quede a solas con su pesadilla, entonces podréis escribir sobre su frente la célebre empresa del individualismo, con una vengativa ironía. Las estrellas no serán más que puntos en la negrura de su propio cerebro; el rostro de su madre, sólo un boceto de su caprichoso lápiz, trazado en los muros de su celda. Pero, eso sí, a la puerta de su celda podréis escribir con espantosa verdad: «Éste cree en sí mismo».

Por estos extremos de «panegoísmo» espiritual—y esta es la conclusión que busco—, se llega a la misma paradoja que por los opuestos extremos del materialismo: en ambos casos tenemos que habérmolas con una teoría perfecta y con una práctica deficiente. Para mayor claridad, digamos, por ejemplo: un hombre puede figurarse que vive en perpetuo sueño; evidentemente, no es posible probarle que está despierto, y eso por la sencilla razón de que no podemos aportar ninguna prueba que no pudiéramos igualmente aportar si estuviera dormido. Pero si nuestro hombre co-

mienza a incendiar las casas de Londres, asegurando que de este modo el ama podrá prepararle más pronto el almuerzo, entonces, no hay duda, lo cogeremos y lo encerraremos muy bien en cierto sitio del que hemos venido tratando en el curso del presente capítulo. El que no puede confiar en sus sentidos y el que sólo en sus sentidos puede confiar, resultan locos de la misma locura; pero su insania no puede probarse por errores de su razonamiento, sino por la equivocación de conjunto que revela su vida. Ambos parecen haberse encerrado en sendas cajas, con un cielo y unas estrellas pintados por dentro; ambos son incapaces de salir de allí y sumergirse respectivamente, ya en los saludables regocijos del cielo, o ya en los de la tierra. Su situación es del todo razonable, más aún, es infinitamente razonable, como es infinitamente redonda una pieza de tres peniques. Pero aquí volvemos a aquello que puede llamarse «la frágil infinitud», la eternidad baja y servil. Y es curioso notar que muchos pensadores modernos, ora sean escépticos o místicos, consideran como su enseña cierto símbolo oriental que parece el símbolo de la nulidad misma. Cuando quieren representar la eternidad, la figuran con una serpiente mordiéndose la cola, y hay un admirable sarcasmo en la imagen de este poco apetitoso manjar. Porque, ciertamente, la eter-

nidad de los fatalistas materialistas, la eternidad de los pesimistas orientales, la eternidad de los teósofos supersticiosos y de los mayores científicos de hoy en día, no podía estar mejor representada que por la serpiente que se muerde la cola—animal degradado que está destruyéndose a sí mismo.

Este capítulo es meramente práctico, y su objeto es llegar a esta definición mínima de la locura: la locura es, en resumidas cuentas, la razón arrancada a sus raigambres vitales, la razón que opera en el vacío. El hombre que comienza a pensar sin los principios elementales adecuados, ése enloquecerá: ha comenzado a pensar por el mal lado. Ahora bien: el resto de este libro se consagrará a definir cuál sea el buen lado, el buen comienzo. Porque, en conclusión, pudiera preguntárseme: si los hombres enloquecen por tales y cuales causas, ¿qué causas son las que mantienen su equilibrio mental? Al final de este libro espero haber dado alguna respuesta a esta pregunta, y tan precisa que a algunos lo parecerá demasiado. Pero, entre tanto, ya es posible contestar de un modo general y práctico: el misticismo es el secreto de la cordura. Mientras haya misterio, habrá salud; destruir el misterio y ver nacer las tendencias morbosas, todo es uno. El hombre común siempre es cuerdo porque siempre ha sido un tanto místico; ha

admitido las vaguedades crepusculares, y siempre ha tenido un pie en la tierra y el otro en el reino de las hadas. Siempre se ha consentido la libertad suficiente para dudar de sus dioses; pero (a diferencia de nuestros modernos agnósticos) siempre se ha dejado libertad para volver a creer en ellos. Siempre se preocupó más por la verdad que por la congruencia, y, al encontrarse con dos verdades aparentemente contradictorias, aceptólas a ambas y a su contradicción con ellas. Su visión espiritual es, como su visión fisiológica, estereoscópica: ve a la vez dos cuadros diferentes, y por eso mismo ve mejor. De suerte que ha creído siempre en el destino, pero también en el libre albedrío. Así, admite que los niños gobiernen el reino de los cielos, pero al mismo tiempo, que obedezcan en el de la tierra. Admira a la juventud por ser joven, pero también a la vejez por no serlo. Y este equilibrio de contradicciones aparentes es precisamente la base de la salud humana. Todo el secreto del misticismo consiste en esto: todo puede entenderlo el hombre, pero sólo mediante aquello que no puede entender. El lógico desequilibrado se afana por aclararlo todo, y todo lo vuelve confuso, misterioso. El místico, en cambio, consiente en que algo sea misterioso, para que todo lo demás resulte explicable. El determinista propone su teoría de

la causalidad con la mayor nitidez, y después se encuentra con que ya no tiene derecho de pedirle nada «por favor» a su ama de casa. El cristiano admite el libre albedrío a título de misterio sagrado; pero, merced a esto, sus relaciones con el ama se aclaran y facilitan considerablemente. Planta la simiente del dogma en medio de la purísima sombra; pero ella florece después en todas direcciones, con una abundante salud nativa. Así como hemos tomado el círculo para simbolizar la razón y la locura, podemos ahora escojer la cruz como representación del misterio y de la salud. El budismo es centrípeto; pero el cristianismo, centrífugo: se derrama hacia afuera. Porque el círculo podrá ser perfecto e infinito por naturaleza, pero cerrado para siempre en su órbita; ni aumenta, ni disminuye jamás. Y en cambio la cruz, aunque tenga en el corazón una intersección contradictoria de líneas, puede eternamente alargar sus brazos, sin cambiar de contorno. Como tiene una paradoja en el centro, por eso le es dable crecer sin transformarse. El círculo se revuelve sobre sí mismo, siempre opreso. La cruz se abre a los cuatro vientos: es como la señal del camino para los libres caminantes.

En tan grave materia, el uso demasiado exclusivo de los símbolos pudiera ser inconveniente; pero me ocurre otro símbolo de la na-

turalaleza física que expresa bastante bien el valor del misticismo, y no me resisto a aprovecharlo. Hay un objeto natural, el único que no nos es dable mirar de frente, y es precisamente aquel a cuya luz contemplamos todos los demás. El misticismo, como el sol, todo lo aclara, al fuego de su invisibilidad victoriosa. El intelectualismo puro no es más que un espejismo, un claro de luna; luz sin calor, luz secundaria, reflejo de un mundo muerto. Los griegos fueron sabios haciendo de Apolo el dios de la imaginación y de la salud a un tiempo mismo: padre, a la vez, de la medicina y de la poesía. Más tarde, hablaré de los dogmas indispensables y de la conveniencia de un credo determinado. Entre tanto, declaro que el trascendentalismo a cuyo calor vivimos todos, ocupa por mucho la posición que ocupa en los cielos nuestro sol. Lo sentimos en la conciencia con una especie de confusión espléndida, como algo deslumbrador e informe, lumbré y borrón a un tiempo mismo. En cambio, el cerco de la luna es tan claro como inequívoco, tan periódico e inevitable como el círculo de Euclides sobre el encerado del escolar. En verdad, la luna es más que razonable, sí. Y es también la madre de los lunáticos, a quienes ha dado su nombre.

CAPÍTULO III

EL SUICIDIO DEL PENSAMIENTO

LAS locuciones vulgares suelen ser eficaces, y son, además, ingeniosas. Una frase hecha penetra a veces por sutilezas que escaparían a toda definición. Considérese, por ejemplo, el esfuerzo de precisiones verbales que necesitaría hacer Mr. Henry James, para sustituir por fórmulas literarias modismos tales, como «sacar de quicio», o como «desentonzarse». En efecto, no hay verdad más sutil que la contenida en esta frase corriente: «Fulano tiene el corazón en su sitio». Desde luego, implica la idea de la proporción normal; de que la función no sólo existe, sino que también se relaciona regularmente con las demás funciones. Y si quisiéramos destacar el significado de esta frase oponiéndola a la idea contraria, no tendríamos más que describir exactamente esa caridad algo morbosa y esa ternura no exenta de perversidad que caracteriza a muchos pensadores representativos de nuestro tiempo. Si, por ejemplo, quiero dar una definición exacta del carácter de Mr. Bernard Shaw, no podré hacerlo mejor que diciendo: tiene un gran co-

razón, un corazón generoso y heroico, pero no tiene el corazón en su sitio. Y lo mismo acontece con la sociedad típica de nuestros días.

La gente de hoy no es perversa; en cierto sentido aun pudiera decirse que es demasiado buena: está llena de absurdas virtudes supervivientes. Cuando alguna teoría religiosa es sacudida, como lo fué el Cristianismo en la Reforma, no sólo los vicios quedan sueltos. Claro que los vicios quedan sueltos y vagan causando daños por todas partes; pero también quedan sueltas las virtudes, y éstas vagan con mayor desorden y causan todavía mayores daños. Pudiéramos decir que el mundo moderno está poblado por las viejas virtudes cristianas que se han vuelto locas. Y se han vuelto locas, de sentirse aisladas y de verse vagando a solas. Así sucede que los hombres de ciencia se preocupen por establecer su verdad, y que la verdad les resulte luego despiadada. Así que los humanitarios sólo de la caridad se preocupen, y que su caridad (siento decirlo) resulte muchas veces falsa. Tomemos un caso: Mr. Blatchford ataca el cristianismo en nombre de una sola virtud cristiana que lo ha enloquecido: la virtud de la caridad puramente mística, llevada a términos casi irracionales. Se le ha ocurrido el disparate de que sería más fácil perdonar los pecados si conviniésemos en que no hay pecados. Mr. Blatchford no sólo

se porta como un cristiano antiguo, sino que merecería mejor que ninguno ser devorado por leones. Aplicada a él, la acusación del paganismo no puede ser más verdadera: su misericordia no conduce más que a la anarquía. Acaba realmente por ser un enemigo de la especie humana, a fuerza de querer ser tan humanitario. Y ahora examinemos el caso opuesto, el del amargo realista que ha ahogado, conscientemente, en su corazón todos los regocijos humanos que puedan brotar de una hermosa leyenda, o de las exaltaciones del alma. Por celo de la verdad moral, Torquemada hacía padecer tormentos corporales a las pobres gentes. Zola, por celo de la verdad física, las somete a verdaderos tormentos espirituales. Pero en tiempos de Torquemada había, por lo menos, un sistema que consentía, hasta cierto punto, que la rectitud y la paz pudieran conciliarse y aunarse; mientras que hoy ni siquiera pueden saludarse de lejos. Pero hay otro caso más patente de conflicto entre la verdad y la piedad, y es el que ofrece la dislocación de la humildad.

Me explicaré. Sólo considero un aspecto de la humildad. La humildad ha sido entendida por mucho tiempo como una restricción a la arrogancia y la insaciabilidad de los apetitos humanos. El hombre parecía estar siempre rebasando sus satisfacciones con nuevas

necesidades que inventaba; y, así, la misma ansia de placeres obscurecía sus goces, y a fuerza de buscar alegrías, perdía la principal de todas, que es la sorpresa. Entonces pareció evidente que, para ensanchar las posibilidades de la vida humana, el hombre debiera procurar empequeñecerse. Y hoy puede decirse que hasta las fábricas soberbias, las altas ciudades y los pináculos gallardos, son creaciones de la humildad. Los gigantes que pisotean bosques como si fueran pastos, son también creaciones de la humildad. Las torres desvanecidas bajo la luz solitaria de las estrellas, son creaciones de la humildad. Porque ni las torres son altas mientras no alcemos la vista para contemplarlas, ni los gigantes lo son mientras no los comparemos con nuestra pequeñez. Todas estas fantasías exageradas, que tal vez constituyen el más intenso placer del hombre son, en realidad, enteramente humildes. De nada se puede disfrutar sin un sentimiento de humildad, ni siquiera del orgullo.

Pero lo que yo rechazo es cierta humildad de nuestro tiempo que parece andar fuera de su sitio. La modestia se ha alejado del órgano de la ambición, y ahora parece aplicarse decididamente al de la convicción, para el cual no estaba destinada. El hombre está hecho para dudar de sí mismo, no para dudar de la verdad, y hoy se han invertido los términos. Hoy lo

que los hombres afirman es aquella parte de sí mismos que nunca debieran afirmar: su propio yo, su interesante persona; y aquélla de que no debieran dudar, es de la que dudan: la Razón Divina. Huxley predicaba el humilde contentamiento de aprender de la naturaleza sin querer superarla. Pero el escéptico de ahora es tan humilde, que duda de aprender cosa alguna. Si hemos dicho que nuestra época no había creado ninguna noción peculiar de la humildad, acaso no teníamos razón; porque tal noción existe seguramente; sólo que resulta más dañosa que las más absurdas postraciones de los ascetas. La vieja manera de humildad era a modo de acicate que no nos dejaba detenernos; ésta es como un clavo en el zapato, que nos impide andar. Haciéndonos desconfiar sistemáticamente de nuestras fuerzas, la vieja humildad nos hostigaba a trabajar sin descanso. La nueva humildad nos hace desconfiar de nuestros propósitos, con lo que tendemos a no hacer nada.

¡En todas partes la misma torpeza y blasfemia, las gentes que confiesan poderse estar equivocando! No daréis un paso sin encontrarlas. A diario topamos con gentes que ponen en duda el valor de sus propias opiniones que equivale a no tener opiniones. Corremos el riesgo de concebir una raza humana de tanta modestia intelectual, que no se atreva

a creer ni en las tablas de la aritmética. Corremos el riesgo de engendrar filósofos que sospechen si la ley de gravitación no será un ensueño de su fantasía. Hasta los bufones de antaño eran demasiado orgullosos para confesarse cogidos; pero los de hoy en día son bastante humildes para consentir eso y más. Al sumiso está reservada la herencia de la tierra; pero aun para reclamar su herencia son demasiado sumisos nuestros escépticos. Y nuestro segundo problema consiste en este desamparo de la inteligencia.

En el otro capítulo nos hemos referido tan sólo a un hecho de observación: que el peligro de enloquecer, más bien que en las fuerzas imaginativas, está en el mecanismo racional. No hemos querido atacar la autoridad legítima de la razón; en el fondo, más bien la queríamos defender, porque no hay duda de que necesita defensa. La humanidad moderna, toda ella, está en verdadera pugna con la razón. Y ya la torre está bamboleándose.

Con frecuencia se oye decir que la gente sensata desiste de la religión porque la religión parece ofrecer un enigma sin salida. Lo peor no es eso; sino que no se han dado cuenta de que hay un enigma en la religión. Son tan infantilmente estúpidos, que no ven nada de extraordinario en que, chanceando, se les diga, por ejemplo, que una puerta no es una

puerta. Los librepensadores del día hablan de la autoridad religiosa, no sólo como si careciera de fundamento actual, pero como si no lo hubiera tenido nunca. Amén de no ver su probable fundamento filosófico, no se dan cuenta de que tenga un fundamento histórico. ¿Quién duda que la autoridad religiosa haya podido ser opresora e irracional? Todo sistema legal (y especialmente el que hoy disfrutamos) ha podido, asimismo, pecar por su indiferencia y su cruel apatía. Es razonable, por ejemplo, atacar a la policía; mas aún: es glorioso. Pero los nuevos críticos de la autoridad religiosa están en el caso de atacar a la policía sin haber oído hablar de los salteadores. Porque la inteligencia humana está gravemente amenazada, y por un peligro tan positivo como un atraco; y la autoridad religiosa, equivocada o no, era su única defensa. Y si hemos de salvarnos de una ruina segura, ya es tiempo de pensar en oponer un muro al asalto.

El peligro consiste en que la inteligencia humana es, por naturaleza, capaz de destruirse a sí misma. Así como una generación puede impedir que se produzca la siguiente generación metiéndose en los conventos o echándose al mar toda ella, así una pléyade de pensadores puede, en cierto modo, impedir a quienes le sigan el libre ejercicio del pensamiento, convenciénolos de que ningún pensamiento hu-

mano vale un comino. Es ocioso estar discutiendo la eterna alternativa de la razón y la fe. La razón es, por sí misma, artículo de fe. Y aun al afirmar que nuestros pensamientos no captan ninguna realidad estamos haciendo un acto de fe. Si sois escépticos puros, tarde o temprano os hallaréis preguntándoos a solas: «¿Y quién dice que todo esto ande bien, incluso la observación y la deducción? ¿Por qué la buena lógica no había de estar tan equivocada como la mala? ¿Son, la una y la otra, algo más que una vibración en el atónito cerebro del mono?» El escéptico aprendiz afirma: «Yo tengo derecho a pensar por mí mismo todo el universo.» Pero el escéptico maestro contesta: «No tengo derecho a pensar nada por mí mismo, porque ni siquiera tengo derecho de pensar.»

Entre todos nuestros pensamientos, uno sólo debe ser atajado, y es aquel que, al producirse, suspende la marcha del pensamiento. He aquí el último y definitivo mal contra el que en todo tiempo han erigido los hombres la fuerza religiosa. Mal que sólo se revela al final de épocas decadentes, como la nuestra. Y ved cómo ya Mr. H. G. Wells ha alzado la bandera de la catástrofe, en esa obra de delicado escepticismo que se llama *La duda del instrumento*. En ella se interroga sobre la capacidad misma del cerebro humano, e intenta demostrarnos la vanidad de todas las afirmaciones

que él mismo ha hecho, pasadas, presentes y futuras. Y todos los sistemas de la religión militante se han organizado, precisamente, en previsión de este mal que siempre nos acecha. Los credos y las cruzadas, las jerarquías y las horribles persecuciones que llenan la historia, no se organizaron contra la razón, como lo repite sin cesar la ignorancia, sino para la árdua defensa de la razón. Instintivamente, el hombre comprendió siempre que, si se consentía discutirlo todo, la primera cosa puesta al debate sería la razón. La autoridad del sacerdote para absolver; la del papa para definir la autoridad, y aun la del inquisidor para aterrorizar a la gente, no han sido más que obscuras defensas alzadas en redor de la misma autoridad central; aquella que es más indemostrable, si se quiere, y más sobrenatural que todas: la autoridad del hombre para pensar. Bien sabemos ya que así es; no hay la menor excusa para ignorarlo. Porque vemos al escepticismo rompiendo con estrépito por entre el coro de autoridades que rodea a la razón, y vemos al mismo tiempo a la razón vacilando sobre su trono. Hasta donde hemos perdido la creencia, hemos perdido la razón. Sí, ambas tienen la misma condición autoritaria y primaria. Ambas constituyen métodos de prueba que, a su vez, no admiten ser probados. Y en el acto de aniquilar la idea de la autoridad divina, damos al

traste con aquella autoridad humana, de que no podemos dispensarnos aun para decir que dos y dos son cuatro. Con largos y mantenidos esfuerzos, hemos logrado arrancar la mitra pontifical de la cabeza del hombre; pero la cabeza del hombre se ha caído con ella.

Y para que no se diga que ésta es una afirmación arbitraria, recorramos, siquiera sea de un modo superficial y rápido, las principales doctrinas contemporáneas en que se descubre este efecto suspensivo del pensamiento. Desde luego, se descubre tanto en el materialismo como en la teoría que todo lo explica por una ilusión personal. Porque si la mente es cosa mecánica, no puede haber mucho atractivo en pensar; y si el cosmos es una gran mentira, no vale la pena de pensar en él. Pero en ambos casos el efecto es, digámoslo así, indirecto e incierto. Hay otros casos en que resulta más claro; singularmente en la conocida teoría de la evolución.

El evolucionismo es un claro ejemplo de cómo la inteligencia moderna se destruye precisamente a sí misma. Porque o ya es, en uno de sus aspectos, una inocente descripción científica del sucederse de los hechos terrestres, o bien, cuando aspira a ser algo más, implica un ataque al pensamiento. La teoría evolucionista no acaba con la religión, como vulgarmente se cree: acaba con el racionalismo. Si ella signi-

fica simplemente que el mono se transforma paulatinamente en hombre, entonces resulta inocua hasta para el más ortodoxo. Porque al ente divino lo mismo le da hacer las cosas de un modo súbito que con lentitud, y sobre todo si, como el Dios cristiano, está por encima del tiempo. Pero si la teoría ha de significar otra cosa, entonces no deja vivo un solo ser transformable en hombre que merezca el nombre de mono, ni mucho menos ninguno que merezca llamarse hombre. Entonces la doctrina es la misma negación de las cosas; a lo sumo, deja viva una sola cosa: el perenne flujo del todo y de la nada. Y esto no implica un ataque contra la fe, sino contra la inteligencia; porque ya no se puede pensar si no hay cosas en qué pensar. No se puede pensar si no se está separado del objeto en que se piensa. Descartes decía: «pienso, luego existo». Y el filósofo evolucionista, volviendo el epigrama por negativa, ha dicho: «no existo, luego nada puedo pensar».

Por otra parte, también se ha atacado a la inteligencia desde el punto opuesto. Como cuando Mr. H. G. Wells insiste en que cada objeto es «único» en sí mismo, y que no hay categorías posibles de objetos. Lo cual es también negativo, puesto que pensar es relacionar unas cosas con otras; y al ser imposibles las relaciones, resultaría imposible pensar.

Apenas hay que añadir que semejante escepticismo, al prohibirnos pensar, nos prohíbe también hablar; porque no es posible abrir la boca sin contradecir tan absurda doctrina. De modo que cuando Mr. Wells dice (y lo ha hecho en alguna parte): «todas las sillas son diferentes entre sí», no sólo incurre en un error, sino que cae, además, en una contradicción en los términos. Porque si todas las sillas fueran diferentes, no hubiera podido designarlas con las palabras «todas las sillas».

Parecida a la anterior es aquella falsa interpretación de la teoría del progreso, según la cual en lugar de pasar por las pruebas del perfeccionamiento, las alteramos a voluntad. A menudo oímos decir: «lo que para una época era bueno, es malo para la siguiente». Lo cual es completamente razonable, siempre que signifique que existe un ideal fijo y que hay métodos que permiten acercársele en determinadas épocas, mientras que resultan inútiles para otras. Si las mujeres desean estar elegantes quizá les convenga en una época engordar un poco, y en otra, adelgazarse. Pero no por eso hay derecho a decir que han mejorado por abandonar el sentido de la elegancia y por proponerse aparecer ridículas. Si el modelo cambia ¿cómo podría hablarse de mejoría, que supone siempre un ideal, un modelo? Nietzsche lanzó el absurdo de

que los hombres habían tenido alguna vez por bueno lo que hoy tenemos por malo; siendo así, no podía hablarse de progreso ni de retroceso. ¿Cómo vamos a encontrarnos con Juan, mientras caminemos en sentido opuesto al suyo? No es posible hablar de que un pueblo haya logrado ser más desdichado, que otro más feliz. Sería tanto como preguntarse si el puritanismo de Milton excedió a la gordura de un cerdo.

Verdad es que un hombre—un necio—puede cambiar su ideal, su objeto primero. Pero en su calidad de ideal, aun él mismo cambio es inmutable. Si el adorador de la mutabilidad quiere darse cuenta de sus propios progresos, debe ser leal a sus teorías dinámicas y dejarse de coqueteos con los ideales estáticos. El progreso no puede progresar. Es curioso advertir que cuando el viejo Tennyson, con cierto entusiasmodescompuesto y pueril, acogió la idea de la perenne mutabilidad de las cosas humanas, usó instintivamente de expresiones que sugieren pensamientos de monotonía y de prisión:

«Siga por siempre el mundo recorriendo las órbitas sonoras de la mutabilidad.»

Es decir, que pensó en la ley de mutabilidad como en una órbita invariable; y tiene razón. El cambio, es una de las órbitas más estrechas y angustiosas en que pueda gravitar la existencia humana.

En todo caso, resulta imposible admitir una alteración fundamental en los ideales primeros, por poco que se consideren los testimonios del pasado y las esperanzas del porvenir. La teoría que admite esa alteración fundamental, no sólo nos priva del placer de honrar a nuestros padres, sino de aquel, mucho más moderno y aristocrático, de desdeñarlos.

Este rápido examen de las doctrinas envenenadas que hoy tienen más boga, sería incompleto si no incluyésemos en el número al pragmatismo. Porque aunque aquí he usado del pragmatismo—y en este sentido siempre lo seguiré defendiendo—como de un primer intento hacia la verdad, la aplicación extrema de semejante método llevaría al aniquilamiento de toda verdad. Me explicaré: conforme con los pragmáticos en que la verdad objetiva y aparente no es toda la verdad; conforme en que hay una necesidad absoluta de creer en las cosas que son necesarias a la mente humana. Pero yo sostengo que una de estas necesidades es, precisamente, la creencia en la verdad objetiva. El pragmático aconseja al hombre que piense en lo que debe pensar, sin cuidarse de lo absoluto; y precisamente una de las cosas en que el hombre debe pensar es en lo absoluto. De modo que la filosofía pragmática acaba en mera paradoja verbal. El pragmatismo se funda en las necesidades de la

mente humana, pero una de ellas es ser algo más que pragmático. El pragmatismo extremo es tan inhumano como el determinismo, de que afecta ser enemigo irreconciliable. El determinista —quien, para hacerle justicia, de todo se jactará, menos de obrar como obran los seres humanos—, se equivoca en su interpretación de la facultad humana de elegir. Y el pragmata, humanísimo por profesión, se equivoca al interpretar la facultad humana de percibir los hechos.

En resumen, y para coordinar todas las discusiones anteriores, diremos que las filosofías ambientes no sólo tienen cierto dejo o vago sabor de manía, sino de manía suicida. El interrogador sistemático, a cabezadas contra los muros del pensamiento humano, acaba por estrellarse la cabeza. Por eso resultan igualmente sandios los aspavientos del ortodoxo y los transportes del «avanzado» respecto al desarrollo probable del pensamiento libre, ese pretendido monstruo en la infancia. Porque lo que presenciamos no es la infancia del libre pensamiento, sino su vejez y su última caducidad. En vano se alarman los obispos y la gente mojigata ante la perspectiva de horrores que acontecerían si se dejase rienda libre al escepticismo. El escepticismo ha corrido ya a toda rienda todo lo que podía correr. En vano los ateos elocuentes hablan de las grandes verda-

des que nos serán reveladas el día del albor de la libertad. Ya pasamos por el crepúsculo vespertino. Ya no le quedan al escepticismo otras dudas que proponer; ya se ha puesto en duda a sí mismo. Ya no es posible evocar visiones más terribles, en un pueblo cuyos individuos se preguntan sobre la realidad de su propia existencia. ¿Se puede imaginar mundo más escéptico que un mundo cuyos habitantes dudan de que exista tal mundo? Claro está que entre nosotros, el escepticismo hubiera podido llegar más pronto y más ruidosamente a la bancarrota final, a no haberlo embarazado un poco la aplicación de las leyes contra la blasfemia y la ridícula pretensión de que nuestra Inglaterra es una nación cristiana. Pero, como quiera, la bancarrota tenía que llegar. Todavía se persigue, y sin razón, a los ateos militantes. Pero más bien se les persigue a título de minoría retardada, que no a título de novedad peligrosa. El libre pensamiento ha agotado ya su propia libertad, y está fatigado, agobiado por su éxito. Si algún vehemente librepensador anda todavía saludando la llegada de la nueva aurora, el advenimiento de la libertad filosófica, no hace más que repetir lo del personaje de Mark Twain que, muy arrebujaado en sus mantas, llegó a presenciar la salida del sol, a la hora precisa de la puesta del sol. Si quedan por ahí pobres curas alarmistas que

hablen del día abominable en que cubran el mundo las sombras del libre pensamiento, contestémosles con las superiores palabras de Mr. Belloc: «No os alarméis ante el desarrollo probable de energías que están ya en términos de disolución, os lo ruego. Habéis equivocado la hora de la noche: ya estamos en pleno amanecer.» Ya no tenemos más preguntas que formular. En los más oscuros rincones, en las más solitarias cumbres las hemos buscado diligentemente. Ya hemos encontrado todas las que había. Dejémonos,—ya es tiempo—de buscar preguntas. Vamos ahora a buscar respuestas.

Una palabra todavía: ya dije al principio que los excesos de la razón, y no los de la imaginación, eran culpables de nuestra ruina. Que un hombre no se enloquece por alzar una estatua de una milla de altura, sino por calcularla en pulgadas cuadradas. Pues bien: así lo ha comprendido cierto grupo de pensadores, y se ha apoderado de esa noción como de un talismán para renovar la edad pagana. Han visto bien que la razón destruye; pero en cambio, dicen, la voluntad crea. De suerte que la última potestad de la vida está en la voluntad y no en la razón. Lo esencial no es el porqué de las exigencias de un hombre, sino el hecho bruto de sus exigencias. Me falta espacio para diseñar esta filosofía de la voluntad. Supongo,

por comodidad, que procede de Nietzsche, quien predicó lo que en lenguaje vulgar llamamos egoísmo. La idea me parece algo simplista, porque Nietzsche, con el hecho mismo de predicarlo, negaba el egoísmo. Predicar algo es darlo a los demás. En primer término, la vida es una guerra sin tregua, dice el egoísta; y tras esta declaración, se da todas las penas del mundo para adiestrar a sus enemigos en las fatigas de la guerra. Predicar el egoísmo no es más que practicar el altruismo. La doctrina aparece por todas partes en la literatura moderna, cualquiera que haya sido su origen. Y la principal defensa de los pensadores que la profesan, está en no llamarse pensadores, sino gente de acción. El don humano de elección, dicen, es por sí mismo el Ente Divino. Así, Mr. Bernard Shaw se alza contra la antigua teoría de que se debe juzgar de las acciones humanas conforme al tipo humano de anhelo de felicidad. No, sostiene él: el hombre no obra solicitado por la felicidad, sino movido simplemente por su voluntad; de modo que en lugar de decirse: «me haría feliz una poca de mermelada», se dice: «quiero una poca de mermelada.» Y hay quienes le sigan, poseídos de un entusiasmo todavía mayor que el de su maestro. Mr. John Davidson, notable poeta, está tan enamorado de la teoría, que no ha podido menos de escribir en prosa para explicarla, y publica

una piezecita diminuta precedida de varios largos prefacios. Esto puede ser muy natural en Mr. Shaw, porque todas sus comedias son meros prefacios. Y aun sospecho que Mister Shaw es el único hombre que nunca en su vida ha hecho poesías. Pero ¡pensar que Mister Davidson, que sabe escribir poesías tan preciosas, lo deja por escribir unas laboriosas páginas metafísicas en defensa de la menguada doctrina de la voluntad! Esto muestra hasta dónde se han enloquecido los hombres. Aun Mr. H. G. Wells ha incurrido a medias en el lenguaje del voluntarismo, al decir que todos los actos debieran apreciarse, no con el prisma del pensador, sino del artista, diciendo por ejemplo: «siento que esta curva está correcta», o «que vaya por aquí esta línea». Todos están sobreexcitados, y no les falta razón. ¡Y sueñan que con su dogma de la autoridad divina de la voluntad pueden forzar la ya arruinada fortaleza del racionalismo! Creen se podrán escapar.

Pero no; no pueden escapar. Esta exaltación de la voluntad pura lleva a los mismos fracasos que la exaltación de la lógica pura. Así como la absoluta libertad mental pone en duda los poderes de la mente, así la teoría de la voluntad exclusiva acaba por obstruir la voluntad. Mr. Bernard Shaw no ha percibido la verdadera diferencia que hay entre el cri-

terio de prueba que él propone y el antiguo criterio utilitario del placer, aunque éste sea tan tosco como se quiera, y más de una vez inexacto. La verdadera diferencia entre el criterio de la voluntad y el criterio de la felicidad estriba en que este último es realmente un criterio, y el primero no. Puede discutirse si los actos de un hombre al saltar sobre un peñasco le procuraban o no placer; pero ni siquiera cabe discutir si procedían o no de la voluntad. Claro está que sí. Podéis elogiar un acto, como calculado para suscitar un placer o afrontar una pena, descubriendo una verdad o salvando un alma; pero, ¿podéis elogiar un acto porque revele voluntad? A tanto equivaldría declarar, sencillamente, que es un «acto». El mentido criterio de la voluntad no es, pues, un criterio de preferencia entre unas y otras decisiones posibles. Y precisamente este acto de preferencia no es más que la definición de vuestra tan cantada voluntad.

El culto de la voluntad no es más que la negación de la voluntad. Admirar el don de elección es negarse a elegir. Si Mr. Bernard Shaw se me acerca y me dice: «Desea algo», tanto vale como decirme: «No me importa lo que desees» o como decir: «Por mi parte, no tengo ningún interés determinado sobre lo que puedas desear». No podéis admirar la voluntad en general, porque la esencia de la voluntad está

en ser particular. Un anarquista tan brillante como Mr. John Davidson se indigna ante la moralidad ordinaria, e invoca el reinado de la voluntad—de la voluntad para cualquier cosa, en general.—Lo que él quiere es que la humanidad desee algo firmemente. ¡Pero si de algo necesita la humanidad en concreto es nada menos que de la moralidad ordinaria! Él se rebela contra la ley, pidiéndonos que deseemos algo, cualquier cosa. ¡Pero si ya hemos deseado algo, ya hemos deseado precisamente la ley contra la cual se está él rebelando!

Desde Nietzsche hasta Mr. Davidson, puede decirse que todos los adoradores de la voluntad carecen de ella casi por completo. Apenas son capaces de querer o de desear. ¿Las pruebas? Fácil será proporcionarlas: un síntoma bastante elocuente es que siempre estén hablando de la voluntad como de algo que estalla y derrumba, cuando lo que hace la voluntad es todo lo contrario. Todo acto de voluntad lo es de propia limitación. Desear la acción es desear una limitación. En este sentido, todo acto es un sacrificio. Al escoger una cosa, rechazáis necesariamente otra. Los pensadores de esta escuela solían proponer una objeción contra el matrimonio, que también es aplicable a todos los actos. Todo acto es irremediablemente una selección y una exclusión. Al casaros con una mujer dejáis a todas las

demás, y asimismo al adoptar una línea de acción abandonáis todas las otras. Si llegáis a ser rey de Inglaterra, tendréis que dejar vuestro puesto de bedel en Brompton. Si vais a Roma, sacrificáis vuestra encantadora vida de Wimbledon. Y considerando este aspecto negativo o limitativo de la voluntad, que por otra parte es imprescindible, comprendemos mejor lo absurdo de esos discursos de los anarquistas voluntaristas. Mr. John Davidson nos asegura que él no se acobarda ante ningún «Tú no harás». ¿Pero no comprende Mr. Davidson que «Tú no harás» es un corolario inmediato de «Yo haré»? «Iré a ver la procesión del nuevo alcalde (1) —dice la voluntad—, y tú *no* me lo impedirás». Nos conjura el anarquismo a que seamos audaces artistas y no nos cuidemos de ley ni límite alguno. Y no se puede ser artista sin leyes ni límites. El arte es limitación; la esencia de toda pintura es el contorno. Cuando dibujáis una jirafa tenéis que ponerle el pescuezo largo. Y si, según vuestro audaz sistema de creación, os empeñáis en pintarla con el cuello corto, pronto os convenceréis de que no sois libres de pintar una jirafa como se os antoje. Entrar en el te-

(1) Refiérese a una costumbre de Londres. Todos los años, el *Lord Mayor* electo atraviesa las calles en una carroza de lujo. En otra va su predecesor. Una mascarada histórica y un séquito complicado les acompaña.

rreno de los hechos es entrar en el mundo de los límites. Las cosas pueden emanciparse a ciertas leyes accidentales o pegadizas, pero no pueden escapar a las leyes de su naturaleza. Se puede libertar a un tigre de su jaula, pero no de su piel manchada. No se puede libertar a un camello del peso de su corcova; sería quererlo libertar de su condición de camello. No pretendamos, como esos torpes demagogos, entusiasmar a los triángulos a que se emancipen de la tiranía de sus tres lados. El triángulo que se atreviese a esto, pronto llegaría a un término lamentable. Alguien ha escrito una obra que se llama *El Amor de los Triángulos*. Aunque no la he leído, estoy seguro de que, si los triángulos han podido alguna vez ser amados, se debe a que son triangulares. Y lo propio acontece con cualquiera creación artística; y la creación artística puede considerarse como el ejemplo más elocuente de voluntad pura. El artista ama sus limitaciones; ellas integran la calidad de su obra. El pintor se alegra de que el lienzo sea plano; el escultor, de la palidez de la arcilla.

Por si aún no pareciere claro, lo ilustraré con un caso histórico: si la Revolución francesa fué un movimiento decisivo y heroico, se debe a que los jacobinos se propusieron un fin definido y limitado. Deseaban todas las libertades de la democracia, pero también todos los

vetos de la democracia. Querían tener voto, y querían *no* tener títulos nobiliarios. El republicanismo tuvo, en Franklin o en Robespierre, su lado ascético, así como tuvo su lado expansivo o positivo en Danton o Wilkes. Por eso fué posible crear una institución sólida y definitiva: la franca igualdad social y la riqueza rural de Francia. Pero de entonces acá, la mente revolucionaria o la mente especulativa de Europa parecen haberse debilitado, y tiemblan frente a cualquier propósito, por miedo de las limitaciones que implica. El liberalismo se degrada en libertinaje, y los hombres intentan hacer del verbo transitivo «revolucionar», algo como un verbo intransitivo. El jacobinismo debiera comenzar por decirnos, no ya contra cuál sistema se subleva, sino—lo que es más importante—el sistema en que confía. Y no, nuestro rebelde es escéptico; no confía plenamente en nada. Como no tiene lealtad, nunca podrá ser un verdadero revolucionario. Quisiera denunciar algún mal, como hace el revolucionario verdadero, pero se lo estorba su desconfianza general de todas las cosas. Porque la denuncia implica algún modo de doctrina moral, y nuestro revolucionario no sólo duda de la doctrina por acusar, sino de la que pudiera fundar la acusación. Si escribe un libro quejándose de que la opresión imperial insulte la pureza de la mujer, después escribe otro en

que insulta a la mujer a sus anchas con motivo de los problemas del sexo. Maldice al sultán porque las doncellas cristianas pierden su virginidad y después maldice a Mrs. Grundy porque la conservan. Como político, predicará a gritos contra la guerra, alegando que la guerra gasta las fuerzas de la vida; y más tarde, como filósofo, declarará que la vida es, a su vez, un despilfarro del tiempo. El pesimista ruso clamará contra la policía que mata a un paisano; y después, partiendo de los más sublimes principios filosóficos, demostrará que el paisano debe suicidarse. Hombre hay que tache el matrimonio de impostura social, y se indigne luego contra esos licenciosos aristócratas que tratan el matrimonio como una impostura. Dirá que la bandera es un pedazo de trapo inútil, pero clamará contra los opresores de Polonia e Irlanda que no dejan enarbolar semejantes trapos. El hombre educado en esta escuela comienza por asistir a las reuniones políticas, donde se queja de que se trate a los salvajes como a bestias; y después toma su sombrero y su sombrilla y se presenta en una sesión científica, donde prueba con elocuentes razones que, prácticamente, los salvajes son bestias. En resumen: que nuestro revolucionario, escéptico infinito, no hace más que contraminar sus propias minas. En sus libros de política reprende a los hombres que

pisotean la moral, y en sus libros de ética la emprende contra la moral porque pisotea a los hombres. Así el sublevado ha venido a quedar incapaz para todo empeño de sublevación. A fuerza de alzarse contra todo, ha perdido el derecho de alzarse contra cosa alguna.

En los más arriesgados géneros literarios, y en la sátira particularmente, pueden notarse los mismos caracteres de desconcierto y de fracaso. La sátira podrá ser tan caprichosa y anárquica como se quiera, pero presupone siempre la superioridad de algunas cosas sobre otras; presupone un modelo ideal. Cuando los chicos de la calle se burlan de la obesidad de cierto distinguido periodista, están reconociendo, inconscientemente, los cánones de belleza fijados por la escultura griega: su burla sólo se explica referida al Apolo de mármol. Y esa curiosa desaparición paulatina de los géneros satíricos que se advierte en nuestra literatura, no es más que uno de tantos ejemplos de cómo va desapareciendo la acometividad cuando se borran los principios que pudieran justificarla. Nietzsche tenía cierto talento natural para el sarcasmo: sabía desdeñar, ya que no reír; pero hay siempre en su sátira cierta falta de sustantividad y de peso; y todo porque no tiene, para respaldarla, la masa necesaria de moralidad común. En efecto: Nietzsche es mucho más absurdo que todos los absurdos que de-

nuncia en sus obras. Nietzsche pudiera quedar como el prototipo de esta falta de energía abstracta: el reblandecimiento cerebral que dió al traste con su vida no fué un mero accidente físico. Si Nietzsche no hubiera parado en imbecil, de todas suertes el nietzscheanismo hubiera parado en imbecilidad. El pensamiento demasiado solitario y orgulloso acaba siempre por idiotizar. Todo el que no deja que se ablande su corazón, tendrá que sufrir que se le reblandezca el cerebro.

Este último intento para eludir el intelectualismo acaba en intelectualismo puro, y, por lo mismo, es cosa muerta. Ha fallado el intento. El culto desconsiderado de la anarquía y el culto materialista de la ley acaban en una misma vanidad. Nietzsche, tras de escalar vertiginosas cumbres, se queda en el Tibet. Y allí está sentado a la diestra de Tolstoy, en las regiones de la Nada y del Nirvana. Ambos han perdido la esperanza: uno porque no ha querido conservar nada; el otro porque no ha querido desprenderse de nada. La voluntad tolstoyana resulta como helada al soplo de aquella aprensión budista que en todos los actos especiales cree hallar pecados. Pero tan helada resulta asimismo la voluntad nietzscheana, por su creencia en la bondad de todos los actos especiales. Pues si todos ellos son buenos, ninguno es especial. De modo que ambos están

en el cruce de los caminos, y mientras uno abomina de todos los caminos, al otro todos parecen tentarle a un tiempo. ¿Resultado?... No es muy difícil adivinarlo. El hecho es que ambos se quedan en el cruce de los caminos.

Y con esto doy cima, gracias a Dios, al primero y más intrincado propósito de este libro: la revista—sumarísima, desde luego—de las tendencias espirituales más a la moda. Y paso ahora a trazar una perspectiva de la vida, que bien pudiera no importar al lector, pero que a mí me interesa mucho. En este momento se amontonan sobre mi mesa todos los libros que he tenido que hojear para la revista anterior: montón de ingenuidades y de futesas. Merced a mi actitud de indiferencia, puedo prever la ruina inevitable de las filosofías de Schopenhauer y Tolstoy, Nietzsche y Shaw, con toda la claridad con que se prevería, desde un globo, el descarrilamiento de un tren que va a chocar contra algún obstáculo. Todas esas teorías me parece que van derechas a las vanidades del manicomio. Porque, en efecto, la locura puede definirse como aquel empleo de las actividades mentales que nos conduce a la desesperanza; y casi han alcanzado este extremo todas aquellas doctrinas. El que se cree hecho de vidrio, trabaja por la anulación del pensamiento, porque el vidrio no piensa. El que nada quiere rechazar, concibe la anulación

del querer, porque la voluntad no sólo consiste en un acto de selección para un objeto determinado, sino también en un acto de exclusión para todos los demás objetos. Y mientras me hundo y revuelco entre los agudos, admirables, incómodos e inútiles libros modernos, el título de uno viene a magnetizar mis ojos. Llámase *Juana de Arco*, y está escrito por Anatole France. Apenas lo habré hojeado ligeramente, pero eso ha bastado para que me recuerde la célebre *Vida de Jesús*, de Renán. Ambas obras están urdidas con el mismo curioso método de escepticismo reverente; ambas desacreditan todo relato sobrenatural que parezca poseer algún fundamento, mediante la exposición de relatos naturales que carecen de todo fundamento. Como no podemos creer en los hechos de un santo, pretendemos sondear directamente sus sentimientos. Pero no menciono estos dos libros por el gusto de censurarlos, no, sino porque la accidental combinación de esos dos nombres vino a sugerirme dos ejemplos de buen sentido tan elocuentes, que me pareció que todo lo demás palidecía junto a ellos. Juana de Arco no se plantó ciertamente en la encrucijada por abominar, como Tolstoy, todos los caminos, o por aceptarlos todos como Nietzsche; antes escogió su camino y por él se adelantó semejante al rayo. Y considerando más de cerca su caso,

me pareció encontrar en Juana, como en cifra, cuanto había de verdadero en Tolstoy o en Nietzsche, cuanto en ambos hay siquiera de tolerable. Y entonces pensé en los aspectos nobles de Tolstoy: el gusto de las cosas sencillas, y, sobre todo, de la piedad sencilla; el amor a las cosas cotidianas, el respeto al pobre, la dignidad del dorso agobiado. Todo esto hay en Juana de Arco y, con esto, muchas cosas más: el sufrimiento de la pobreza, a la vez que la compasión de ella; mientras que Tolstoy es un caso típico de aristócrata que busca en los otros el secreto de la pobreza. Y pensé después en la bravura del pobre Nietzsche, en lo que tuvo de orgulloso y patético, en su gallarda rebeldía contra la vanidad y timidez de su siglo; medité en su arrebatada exaltación de los éxtasis del peligro, en su ansia de vivir con el ímpetu del caballo desbocado, en su grito de llamamiento a las armas. Pues bien, todo esto lo hubo en Juana de Arco, con una ventaja todavía: que ella, en vez de cantar la guerra, guerreó. Sabemos positivamente que no tuvo miedo de los ejércitos, mientras que nuestro actual conocimiento de las intimidades de Nietzsche nos permite dudar si le tendría miedo a una vaca. Tolstoy no hizo más que cantar al labriego, mientras que ella fué labriega. Nietzsche no hizo más que cantar al guerrero: ella fué un gue-

rrero. A ambos los ha dejado atrás, en sus propios campos antagónicos; ha sido más piadosa que el uno, más violenta que el otro. Y, además, fué una mujer práctica que supo hacer alguna cosa, mientras que ellos fueron como espectadores cruzados de brazos ante la vida. Era natural que al recordarla me ocurriera este pensamiento: acaso esa mujer poseía, en su fe, un secreto de unidad moral y de utilidad superior que ha podido después perderse. Y con este pensamiento me ocurrió otro más transcendente, y la majestuosa figura del que fué su Maestro apareció de pronto en el teatro de mis meditaciones. La misma sombra que opaca el libro de Anatole France, opaca el de Renán: sombra de espíritu moderno. También Renán separa en su héroe la piedad de la combatividad, y hasta llega a representarse la ira sagrada de Jesús en Jerusalén como una crisis nerviosa después de las divagaciones idílicas de Galilea. ¡Como si hubiera la menor diferencia entre el amor de lo humano y la abominación de lo inhumano! Aquí los altruistas, con aflautadas voces, acusan a Cristo de egoísmo. Y los egoístas, con voces más atipladas y sutiles todavía. Lo acusan de altruismo. En nuestro ambiente mental, nada tienen de extraño semejantes sofisterías. El amor de un héroe es cosa más terrible que el odio de un tirano; y el odio de un tirano es más generoso

que el amor de cualquier pobre filántropo. Estamos ante un caso de generosidad enorme y heroica que ya un hombre moderno no es capaz de abarcar, y sólo considera sus aspectos parciales. Estamos frente a un gigante, de quien sólo podemos ver los brazos que cuelgan, las piernas que andan. Nos han fragmentado la grande alma de Cristo en lamentables girones que unos llaman altruísmos y otros egoísmos, tan desconcertados ante su magnificencia excéntrica como ante su excéntrica mansedumbre. Se han distribuido sus prendas, haciendo porciones de sus vestiduras, sin ver que todo lo han desgarrado.

CAPITULO IV

LA ÉTICA EN TIERRA DE DUENDES

CUANDO el hombre de negocios discute el idealismo del chico de su oficina, lo hace en estos o parecidos términos: «Sí, claro está; cuando se es joven se tienen idealismos abstractos y se construyen castillos en el aire; pero en llegando la edad madura, todo eso se desvanece como las nubes en el viento, y entonces le nace a uno esa creencia en la política práctica, ese gusto de operar con la máquina que Dios nos dió, y de habérselas con el mundo de las realidades.» Así, al menos, solían predicarme en mi mocedad ciertos filantrópicos viejos, que a estas horas duermen en sus honradas sepulturas. Pero algo he crecido de entonces acá, y en todo este tiempo he podido descubrir que mis filantrópicos viejos mentían a más no poder. Porque me ha sucedido precisamente lo contrario de lo que ellos me profetizaban. Decían que acabaría por abandonar mis ideales para enamorarme de los métodos de la política práctica, y es el caso que de mis ideales no he perdido uno sólo, y que mi fe en los estímulos superiores es la misma de siem-

pre. En cambio he perdido por completo la escasa y pueril confianza que pude tener en la política práctica. Tanto como ayer me afecta todavía la batalla de Armagedón, mientras que las elecciones generales ya no me interesan. Cuando niño, saltaba yo en el regazo de mi madre sólo de oírlas nombrar. La fantasía, firme como siempre, sigue mereciendo mi confianza. Porque la fantasía es siempre un hecho positivo, y lo que a menudo resulta fraude es la realidad. Creo en el liberalismo tanto y aún más que siempre. Pero pasé por una edad de sonrosada inocencia en que pude creer en los liberales, lo cual es cosa muy distinta.

Y escojo este ejemplo, entre las creencias que he conservado ilesas, porque me propongo trazar las rutas de mi especulación personal y puede servirme de excelente punto de partida. Yo me eduqué en el liberalismo, y siempre creí en la democracia, en el paradigma elemental de una especie humana que se gobernase a sí misma. Y por si a alguien esto le suena a palabrería hueca o a teorías gastadas, quisiera detenerme un instante a explicar cómo entiendo yo los principios de la democracia. Según mi sentir, dichos principios se encierran en dos proposiciones: la primera dice que las cosas comunes a todos los hombres son más importantes que las privativas de cualquier hombre en particular; que lo ordinario vale más que lo

extraordinario, y si cabe, hasta es más extraordinario. El hombre es cosa mucho más terrible que los hombres, mucho más extraña. Y el milagro mismo que es la humanidad, siempre nos parecerá más estupendo que todas las maravillas del poder, la inteligencia, las artes, la civilización. El hombre, tal como es y puesto en dos piernas, es siempre un fenómeno mucho más conmovedor e incisivo que cualquier trozo musical o que cualquiera caricatura. La muerte es de suyo más trágica que el morir de hambre, por ejemplo. El hecho sólo de tener narices ya es de por sí más cómico que el de tener nariz de caballete.

Este es, pues, el primer postulado de la democracia: que lo esencial para los hombres es lo que poseen en común y no lo que cada uno separadamente posee. Y el segundo postulado dice, simplemente, que el instinto o anhelo político es una de esas cosas que pertenecen al patrimonio común. Enamorarse es mucho más poético que ponerse poético. ¿No es así? Pues bien; toda la pretensión democrática pudiera resumirse diciendo que el gobierno, merced al cual se rigen las tribus, se parece más al fenómeno general de enamorarse que no al privativo de poetizar. Es decir, que el gobierno no se parece en nada a tocar el órgano en las iglesias, pintar en vitela, descubrir el Polo Norte (costumbre verdaderamente insidiosa), rizar

el rizo o ser astrónomo de casa real, cosas todas para las que exigimos una ejecución perfecta, no. Sino que, por el contrario, el gobierno es como escribir las propias cartas de amor o como sonarse uno sus propias narices; cosas todas que conviene que cada cual haga por sí mismo, aun cuando le salgan un poco mal. Y por ahora no discuto la verdad de ninguna de estas concepciones. Ya sé que muchos de mis contemporáneos están deseando que los sabios les escojan mujer; ya sé que, al paso que van, pronto necesitarán niñeras especiales que vengán a sonarlos. Yo sólo digo que conviene a la especie humana el que los hombres sepan desempeñar estas funciones universales, y que una de ellas es la función de gobernar. En suma, he aquí la cifra del credo democrático: hay que dejar que los hombres ordinarios y comunes desempeñen por sí mismos las funciones de mayor trascendencia, el ayuntamiento de los sexos, la educación de los jóvenes, las leyes del estado. En esto consiste la democracia, y en esto yo he creído siempre.

Pero hay algo que, de mi juventud acá, nunca he sido capaz de entender, y es de dónde habrá sacado la gente que la democracia se opone a la tradición en modo alguno. A mí más bien me parece obvio que la tradición no es más que la democracia proyectada en el tiempo. Como que ésta consiste en fiarse más

del consenso de opiniones comunes a los hombres, que no del sentimiento aislado y arbitrario. El que, por ejemplo, alega la autoridad de determinado historiador alemán contra las tradiciones de la iglesia católica, ése apela, en el sentido más estricto de la palabra, a la aristocracia; apela a la superioridad del individuo experto contra la terrible autoridad de las muchedumbres. Y nada más fácil que explicarse porqué una leyenda recibe,—y lo merece,—tratamiento más respetuoso que cualquiera historia: la leyenda suelen crearla las mayorías de las poblaciones y aldeas, que son siempre gente saludable; al paso que los libros de historia los escribe el único enfermo que hay en la aldea. Quienes alegan en contra de la tradición el argumento de la ignorancia de los hombres de ayer, debieran comenzar por ir al Carlton Club a alegar la ignorancia de los votantes de los garitos. Que no nos vengan a nosotros con eso. Si damos la mayor importancia a la opinión de los hombres ordinarios, siempre que se trata de los asuntos cuotidianos, sólo porque dichos hombres forman una gran unanimidad, no veo porqué hemos de desdeñar esa misma opinión cuando de la historia o de la fábula se trata. La tradición pudiera definirse como una extensión del privilegio. Aceptar la tradición tanto es como conceder derecho de voto a la más oscura de las clases sociales: la de nues-

tros antepasados; no es más que la democracia de la muerte. La tradición se rehusa a someterse a la pequeña y arrogante oligarquía de aquéllos que, sólo por casualidad, andan todavía por la tierra. Todos los demócratas niegan que el hombre quede excluido de los derechos humanos generales por los accidentes del nacimiento; y bien, la tradición niega que el hombre quede excluido de semejantes derechos por el accidente de la muerte. Nos enseña la democracia a no desdeñar la opinión de un hombre honrado, así sea nuestro caballerizo; y la democracia también debe exigirnos que no desdeñemos la opinión de un hombre honrado, cuando ese hombre sea nuestro padre. Me es de todo punto imposible separar estas dos ideas: democracia, tradición. Me parece evidente que son una sola y misma idea. Conviene que asista la muerte a nuestros consejos. Los antiguos griegos votaban con piedras, y aquí se votará con piedras tumbales; lo cual es enteramente regular y oficial, puesto que la mayor parte de ellas estarán marcadas con una cruz, igual que las papeletas del voto.

Comienzo, pues, por declarar que, si alguna tendencia dominante ha habido en mi vida, ha sido la de la democracia y, en consecuencia, la de la tradición. Antes de llegar a ninguna proposición teórica o lógica, me complazco en formular esta ecuación personal. Siempre me sentí

más inclinado a dar crédito a la gente ruda y obrera que no a la molesta y singular clase literaria a que pertenezco. Prefiero los caprichos y prejuicios de la gente que mira la vida desde adentro, a las más lúcidas demostraciones de los que miran la vida desde afuera. Siempre creeré en las consejas de las comadres, contra el testimonio de los hechos alegados por las solteronas pedantes. Hasta donde un entendimiento puede ser calificado de maternal, tiene derecho a ser tan inculto como quiera.

Y ahora voy a establecer una proposición general, sin que pretenda arrastrar a nadie con mi ejemplo. Y lo haré desarrollando sucesivamente tres o cuatro ideas fundamentales que he descubierto por mi cuenta, y contando cómo las descubrí. En seguida las resumiré brevemente, proponiendo mi sistema de filosofía personal o de religión natural; y, finalmente, describiré el espléndido y último descubrimiento a que llegué, de que todas mis novedades estaban descubiertas desde hacía ya mucho tiempo: el cristianismo las había descubierto. Contaré por su orden el nacimiento de todas estas convicciones, y el primer lugar le toca a la tradición popular. Por eso, para que mi explicación fuera bastante clara, tuve que aclarar previamente mi concepto de la tradición y la democracia. Aún no estoy se-

guro de ser muy claro, pero, al menos, ya puedo intentar explicarme.

Mi primera y última filosofía, aquella en que creo con fe inquebrantable, la aprendí en la edad de la crianza. Puedo decir que la recibí de la nodriza; es decir, de la sacerdotisa, solemne y orientadora, que representa la tradición y la democracia a un tiempo mismo. Aquello en que más creía yo entonces, y en que sigo creyendo más, son los cuentos de hadas. A mí me parecen lo más razonable que hay en el mundo. Y en verdad, no son tan fantásticos como se dice. ¡Cuántas cosas, comparadas a ellos, resultan más fantásticas todavía! A su lado, el racionalismo y la religión parecen igualmente anormales; aunque anormalmente justa la religión, y el racionalismo, anormalmente falso. El reino de las hadas no es más que el luminoso reino del sentido común. No toca a la tierra juzgar al cielo; pero sí al cielo juzgar la tierra. Pues igualmente me parecía que la tierra no podría criticar el reino de las hadas, sino éste criticar a la tierra. Y así conocí el cuento maravilloso de la varita de habas antes de haber probado las habas (1); y yo no dudaba del hombre de la luna, aun antes de saber lo que era la luna. Y lo mismo me

(1) Refiérese al «matador de gigantes» de que habla después, que sube hasta el castillo del ogro por la varita de habas.

acontecía con todas las tradiciones populares. Los poetas menores de nuestro tiempo son naturalistas, y hablan del arbusto y del arroyo; pero los cantores de las viejas fábulas y epopeyas estaban por lo sobrenatural, y hablaban del dios del arroyo y del dios del arbusto. A esto se refieren los hombres de hoy cuando dicen que los antiguos «no apreciaban la naturaleza», porque la suponían divina. Las niñeras no hablan a los niños de la hierba del campo, sino de los espíritus que danzan sobre ella, así como los arcaicos griegos no veían árboles, sino driadadas.

Pero aquí sólo me propongo tratar de la ética y la filosofía que la educación de los cuentos de hadas engendra. Si me pusiera a describir en detalle los cuentos de hadas, más de un principio noble y saludable pudiera extraer de ellos. Recuérdese, por ejemplo, la caballeresca lección de «Juanito el matador de gigantes»: hay que matar a los gigantes porque son gigantes; es una rebelión varonil contra el orgullo injustificado. Porque adviértase que el rebelde es más antiguo que todas las monarquías, y que más larga tradición tiene el jacobino que no el jacobita. Recuérdese también la lección de la «Cenicienta», que es la misma de «la Magnífica»: *exaltavit humiles*. O la generosa lección de «La Beldad y el Monstruo»: hay que amar las cosas antes de

que sean amables. O véase la terrible alegoría de «La Bella Durmiente», donde se cuenta cómo la criatura humana, al nacer, entre los dones de bendición recibió la maldición de la muerte; y cómo la misma muerte puede desvanecerse hasta transformarse en un sueño. Mas no me propongo examinar cada una de las estatuas que pueblan el jardín de los «elfos», sino el espíritu conjunto de sus leyes, que antes de saber hablar aprendí y que retendré cuando ya no sepa escribir. Propóngome examinar cierta interpretación de la vida que brotó en mí al arrullo de los cuentos de hadas, y que, más tarde, los hechos han ido corroborando poco a poco.

Podemos decir que hay ciertas series o desarrollos de hechos que se suceden de un modo que realmente podemos llamar razonable y aun necesario: tales las consecuencias matemáticas o simplemente lógicas. En el país de los sueños, donde vivimos las criaturas más razonables del mundo, admitimos plenamente esta ley de razón, de necesidad. Por ejemplo, si las hermanas envidiosas son mayores que Cenicienta, es necesario, en el más férreo e inquebrantable sentido, que Cenicienta sea menor que ellas; no hay medio de evitarlo. Haeckel podrá darse gusto predicando todo el fatalismo que le plazca con motivo de este hecho sencillo; ello no puede ser de otro

modo. Si Juanito es hijo de un molinero, el padre de Juanito es molinero. Decréta-lo así la fría razón desde su trono temeroso, y los súbditos del país de los sueños lo acatamos. Si los tres hermanos cabalgan sendas cabalgaduras, tendremos un total de seis animales, con diez y ocho pies entre todos; esto es racionalismo de buena ley, del que abunda en nuestro fantástico reino. Pero al sacar la cabeza fuera del seto de los elfos, para darme cuenta del mundo natural, advertí una cosa extraordinaria. Advertí que los sabios, con sus gafas caladas, hablaban de todos los hechos cotidianos—el nacimiento, la muerte y lo demás—como si fuesen todos racionales e inevitables. Parecían suponer, por ejemplo, que el que los árboles produzcan frutos es un hecho tan necesario como el que dos más uno sumen tres. Y se equivocaban: porque con el criterio del país de las hadas—piedra de toque de la imaginación—hay entre uno y otro hecho una enorme diferencia. No podríais imaginar que dos más uno dejaran de sumar tres; pero sí que los árboles dejaran de producir frutos para producir, por ejemplo, candeleros de oro o tigres colgados por la cola. Mis doctores con gafas solían hablar de un tal Newton que, herido por una manzana, descubrió una ley natural. Pero no podían distinguir la distancia que media entre una ley verdadera, ley de la razón, y

el simple hecho de la caída de una manzana. Si la manzana dió sobre la nariz de Newton, la nariz de Newton dió sobre la manzana; condición absolutamente necesaria, porque sin lo uno no pudiera concebirse lo otro. He aquí una ley verdadera. Pero, en cambio, podemos muy bien concebir que la manzana, en vez de caer sobre la nariz de Newton, se fuera rápidamente volando por el aire para dar sobre otra nariz, contra la cual tuviera alguna aversión más particular. En nuestros cuentos de hadas siempre hemos mantenido una clara distinción entre la ciencia de las relaciones mentales, donde realmente existen leyes, y la ciencia de los hechos físicos, donde no hay leyes sino rutinas. Creemos en los milagros corporales, pero no en que se produzcan imposibles mentales; creemos que la maravillosa varita de habas pudo llegar hasta el firmamento; pero esto no turba para nada nuestra convicción filosófica sobre la cantidad de habas que se necesitan para formar cinco.

Y en esto consiste la perfección de tono y verdad peculiar de los cuentos de la nodriza. El hombre de ciencia dice: «Córtese el tallo, y la manzana caerá»; y lo dice tan tranquilamente como si una idea arrastrase por fuerza a la otra. Y la bruja del cuento dice: «Sóplese el cuerno, y el castillo del ogro se derrumbará»; pero no lo dice como si se tratara de un efec-

to que sigue necesariamente a una causa. Sin duda que ella ha dado ya el consejo a muchos campeones y ha visto caer muchos castillos; pero no por esto la abandonan su razón ni su asombro ante la novedad del mismo hecho; ni por eso se va dejando confundir paulatinamente hasta que conciba una relación mental necesaria entre el eco del cuerno y el desplomarse de la torre. Los hombres de ciencia, en cambio, se van embruteciendo hasta que imaginan una relación mental necesaria entre el que una manzana se arranque del árbol y el que ruede sobre la hierba. Hablan del caso, no como de un juego maravilloso de los hechos, sino como de una conexión de hechos en el hilo de una verdad común. Hablan del caso como si la conexión física entre dos hechos esencialmente distintos bastase para establecer entre ellos una conexión filosófica. Creen que porque un hecho incomprensible siga siempre a otro no menos incomprensible, ya los dos hechos juntos han de formar un sistema comprensible; creen que dos enigmas negros forman una blanca solución.

En nuestro reino de quimeras evitamos escrupulosamente la palabra «ley»; pero en el reino de la ciencia tienen singular afición por ella. Así, a cierta interesante conjetura sobre la pronunciación del alfabeto entre pueblos desaparecidos ya, le llaman «la ley de Grimm».

Pero la verdad es que esta ley de Grimm resulta mucho menos intelectual que los «cuentos fantásticos» de Grimm. Los cuentos, en todo caso, son cuentos ciertos; mientras que tal ley no lo es. Porque toda ley supone que conocemos la naturaleza de la generalización y la verificación de ella, y no sólo el conocimiento de algunos hechos aislados. Si es ley que los cortadores de bolsas sean encarcelados, quiere decir que hay una relación mental posible entre la idea de prisión y la idea de cortar bolsas. Y bien sabemos qué relación es ésta: bien sabemos por qué privamos de libertad al que se toma libertades. Pero en cambio, no podemos decir por qué un huevo se transforma en pollo, así como tampoco podemos decir por qué un oso se transforma en príncipe. Y, como meras ideas, el pollo y el huevo distan más entre sí que el oso y el príncipe; porque no hay huevo que por sí mismo evoque la imagen del pollo; mientras que hay algunos príncipes que parecen osos. Admitido, pues, que en la naturaleza se producen ciertas transformaciones, conviene que las miremos bajo el prisma filosófico de los cuentos de hadas, y no a la manera tan poco filosófica de la ciencia y las «leyes de la naturaleza». Cuando se nos pregunte por qué los huevos se transforman en pájaros o los frutos caen en otoño, hemos de contestar exactamente como contes-

taría el hada madrina si Cenicienta le preguntase por qué los ratones se vuelven caballos, o por qué las ropas se le caen del cuerpo al dar las doce de la noche. Debemos contestar que son cosas de magia. No se trata de leyes, puesto que no entendemos la fórmula general de estos hechos; tampoco de necesidades, porque, aun cuando prácticamente contemos con que han de suceder, no tenemos derecho para asegurar que sucederán siempre. Ni es argumento en pro de la inalterabilidad de la ley, como lo soñara Huxley, el que contemos con el ordinario desarrollo de las cosas. Porque con esto no contamos, sino que, más bien, apostamos sobre ello. Arriesgamos la remota posibilidad de un milagro, del mismo modo que corremos siempre el peligro de comernos un buñuelo envenenado o de que un cometa destruya el mundo. Si todo esto lo dejamos fuera de cuenta no es porque, como milagro, lo tengamos por imposible, sino porque, como tal, lo consideramos excepción. Todos los términos que se usan en los libros científicos, ley, necesidad, orden, tendencia, etc., etc., son realmente inintelectuales, porque suponen una síntesis interna que estamos muy lejos de poseer. Las únicas palabras para describir la naturaleza que me han contentado siempre, son las que se usan en los cuentos de hadas, tales como encanto, hechizo, atracción. Ellas expre-

san todo lo arbitrario y misterioso de los hechos. El árbol da frutos porque es mágico; el agua se desliza por la pendiente porque está embrujada; el sol brilla porque está embrujado.

Niego absolutamente que esto sea fantástico o siquiera místico. A su tiempo, podremos admitir un poco de misticismo; por ahora convengamos en que este lenguaje de los cuentos es sencillamente racional y agnóstico. Sólo él me permite expresar en palabras mi percepción clara y definida de que una cosa es completamente distinta de otra; de que no existe la menor relación entre volar y poner huevos. Ése que está siempre hablando de leyes nunca se ha preguntado cuál de los dos, él o yo, es el verdadero místico, en el mal sentido de la palabra. Más aún: el hombre de ciencia común y corriente es un acabado sentimental. Es un sentimental, por cuanto las simples asociaciones lo arrastran y dominan. Ha visto muy a menudo volar a los pájaros y poner huevos, y ya por esto le parece que debe existir alguna sutil y delicada conexión entre ambas ideas, cuando en realidad no hay ninguna. Un amante melancólico es incapaz de disociar la imagen de la luna del recuerdo de su amor perdido, así como el materialista es incapaz de disociar la luna de la marea. En ambos casos no hay la menor relación entre uno y otro objeto, sino es el haberse presentado juntos al espectador.

Un sentimental verterá ardientes lágrimas al aroma de la flor del manzano, porque, por una sorda asociación de ideas, muy personal, este aroma le recuerda su infancia. Lo mismo el profesor materialista, —aunque éste esconde sus lágrimas,— reacciona como un sentimental; porque, por una obscura y personal asociación de ideas, la flor del manzano le recuerda la manzana. En cambio, nuestro sereno racionalista del país de las hadas no ve por qué ha de ser imposible que, en términos abstractos, el manzano pueda producir tulipanes rojos: como que, en aquella encantada tierra, así ha sucedido algunas veces.

Esta facultad elemental de asombro no es, sin embargo, un hábito fantástico creado por los cuentos de hadas, sino que, al contrario, de ella parte la llama que ilumina los cuentos de hadas. Así como a todos nos gustan las historias de amor en virtud de nuestro instinto sexual, así nos gustan las historias maravillosas por excitar la fibra de un antiguo instinto de asombro. Pruébalo el hecho de que, cuando muy niños, no necesitamos cuentos de hadas, sino simplemente cuentos. La vida es de suyo bastante interesante. A un chico de siete años puede emocionarle que Perico, al abrir la puerta, se encuentre con un dragón; pero a un chico de tres años le emociona ya bastante que Perico abra la puerta. A los muchachos

les gustan las historias románticas; pero a los nenes, las historias realistas, porque las encuentran bastante románticas. Me atrevo a decir que un niño es casi la única persona capaz de leer una moderna novela realista sin aburrirse. Lo cual prueba que aun los cuentos de la nodriza no hacen más que excitar un impulso casi prenatal de curiosidad y de asombro. Estos cuentos dicen que las manzanas son de oro, sólo para recordarnos el fugaz instante en que descubrimos que eran vegetales. Dicen que corrían por el prado arroyos de vino, sólo para hacernos recordar, en momentáneo raptó, que los arroyos son de agua. Ya he dicho que todo esto es completamente racional y hasta agnóstico. Y, en verdad, al llegar a este punto, yo estoy por el más completo agnosticismo, cuyo verdadero nombre es Ignorancia. Todos hemos leído en los libros de ciencia y aun seguramente en las novelas, el caso de aquel individuo que olvidó su nombre: discurría por las calles, viéndolo y admirándolo todo, sólo que sin acordarse de quién era. Y bien, todos somos como aquel individuo. Todos los hombres se han olvidado de quien son. Podemos entender el cosmos, pero nunca el *ego*, porque el propio yo está más distante que las estrellas. Podrás amar a tu Dios; pero no podrás conocerte. Bajo igual calamidad nos doblamos todos: que hemos ol-

vidado todos nuestros nombres, que hemos olvidado quienes somos en realidad. Todo eso que llamamos sentido común, racionalidad, sentido práctico y positivismo, sólo quiere decir que, para ciertos aspectos muertos de la vida, olvidamos que hemos olvidado. Y todo lo que se llama espíritu, arte o éxtasis, sólo significa que, en horas terribles, somos capaces de recordar que hemos olvidado.

Pero aunque, como el desmemoriado del cuento, vamos por las calles con cierta inconsciente admiración, siempre es con admiración, con legítima admiración. Y en el asombro hay siempre un elemento positivo de plegaria. Y ésta es la primera piedra que conviene plantar en nuestro viaje por el país de las hadas. Hablaré en el próximo capítulo de los optimistas y pesimistas en su sólo aspecto intelectual, hasta donde lo consienta el asunto. Por ahora sólo trato de describir esas enormes emociones que parecen no admitir descripción. Y la más enérgica de todas consiste en que la vida es tan preciosa como enigmática; en que es un éxtasis, por lo mismo que es una aventura; y en que es una aventura porque toda ella es una oportunidad fugitiva. No padecía, a mis ojos, la bondad esencial de los cuentos de hadas porque hubiera más dragones que princesas; y de todos modos, era deseable vivir en aquel mundo. La prueba de la dicha es la gratitud, y yo

me sentía agradecido sin saber a quién agradecer. Los niños sienten gratitud cuando San Nicolás colma sus medicitas de juguetes y bombones. ¿Y no había yo de agradecer al Santo cuando pusiera, en vez de dulces, un par de maravillosas piernas dentro de mis medias? Agradecemos los cigarros y pantuflas con que nos regalan el día de nuestro cumpleaños. ¿Y a nadie había yo de agradecer ese gran regalo de cumpleaños que es ya de por sí mi nacimiento?

Quedaban, pues, establecidos estos dos sentimientos primarios como indiscutibles e irrevocables: el mundo era un choque, pero no precisamente desagradable; la existencia, una sorpresa, pero también agradable. De hecho, mis primeras opiniones del mundo se expresan muy exactamente por medio de esta adivinanza que me persigue desde niño: «*Pregunta: ¿Qué dijo la primera rana? Respuesta: ¡Dios mío, qué saltos me haces dar!*» Esto contiene, como en cifra, cuanto acabo de decir. Dios hace saltar a la rana; pero saltar es lo que más le gusta a la rana. Sentados estos principios, queda por demostrar otro gran principio de la filosofía fantástica.

Cualquiera que haya leído los «Cuentos Fantásticos» de Grimm o las hermosas colecciones de Mr. Andrew Lang, lo comprenderá fácilmente. Por afición a la pedantería, le lla-

maré la Doctrina del Gozo Condicional. Observaba «Touchstone» (1) que hay mucha virtud en un «si» hipotético. Conforme a la ética de los elfos, toda virtud depende de un «Si». El tono de las sentencias de las hadas es siempre éste: «Podréis vivir en un palacio de oro y de zafiro, *si* no pronunciáis la palabra *vaca*»; o bien: «Vivirás feliz con la hija del rey, *si* no le enseñas nunca una cebolla». La visión depende siempre de un veto. Todas las cosas enormes y delicadas que se os conceden dependen de una sola y diminuta cosa que se os prohíbe. Todas las cosas arrebatadas y vertiginosas que se os toleran dependen de una sola que se os niega. Mr. W. B. Yeats, en su exquisita y penetrante poesía de los elfos, descríbelos como si careciesen de leyes, y sobre los desenfrenados caballos del aire, girasen en una inocente anarquía:

Cabalgan sobre la cresta de la desgredada marea,
Y danzan sobre las montañas como una llama.

Dura cosa es confesar que Mr. W. B. Yeats ignora el mundo de los elfos; pero así es. Este poeta es un irónico irlandés, lleno de reacciones intelectuales frente a la vida, y nunca bas-

(1) «Touchstone» («Piedra de toque»), bufón de Shakespeare en la comedia *As you like it* (*A vuestro gusto*). La frase aludida, en el acto V.

tante estúpido para comprender el reino de las hadas; porque éstas prefieren a la gente cándida como yo, gente que se asombra fácilmente y cree siempre lo que le dicen. Mister Yeats cree hallar en el país de los elfos todas las legítimas reivindicaciones de su propia raza. Pero la anarquía de Irlanda es una anarquía cristiana, fundada en la razón y en la justicia. El *Fenian* (1) sabe demasiado contra quién se subleva; mientras que el verdadero ciudadano del reino de las hadas no se explica bien los poderes que lo manejan. En este reino, una incomprensible felicidad descansa sobre una condición incomprensible: que se abra una caja, y de ella se escaparán volando todos los males; que se olvide una palabra: ciudades enteras se derrumbarán. ¿Se enciende una lámpara? Pues huye el amor para siempre. Cortáis una flor, y una vida humana se deshace; y cuando probáis una manzana, se desvanece la esperanza de Dios.

Este es el procedimiento de los cuentos de hadas, y seguramente que no es una fórmula de anarquía o siquiera de libertad, aunque, comparándola con sus tiranías modernas, puedan los hombres llamarla libertad. Los de la cárcel de Portland pueden figurarse que los de

(1) Los *Fenians*, sociedad separatista irlandesa, organizada en América en 1858 e introducida en Irlanda en 1865.

la calle de Fleet son hombres libres (1); pero un estudio más atento probará que tanto los duendes como los periodistas no son más que esclavos del deber. Las hadas madrinas se muestran tan estrictas como cualesquiera otras madrinas. A la Cenicienta le enviaron un coche provisto de su cochero,—engendros de la nada,—desde el país de los milagros; pero con esto le enviaron la orden,—una orden que se diría provenir de Brixton,—de volver a las doce en punto. También ha recibido Cenicienta unas chinelas de vidrio, y no ha de ser por mera casualidad por lo que el vidrio es una sustancia que figura tanto en el folklore. Esta princesa vive en un castillo de vidrio, y aquélla en una colina de vidrio; la otra todo lo ve en un espejo; y todas pueden pasarse la vida en casas de vidrio, con tal de que no arrojen piedras. Porque este brillo del vidrio que por todas partes se difunde, expresa que la felicidad es brillante, pero tan quebradiza como esa materia que con tanta facilidad se rompe en manos de la criada o del gato. Y este sentimiento del cuento de hadas también me impresionó profundamente, y vino, así, a ser mi sentimiento general del mundo: sentí y siento todavía que la vida es tan brillante como el diamante, pero tan quebradiza como la vidrie-

(1) La calle de los grandes diarios londinenses.

ra; y me acuerdo todavía del escalofrío que me corrió por el cuerpo, cuando supe que el cielo mismo se comparaba al terrible cristal: temí que, de un golpe, Dios hiciese estallar el Cosmos.

Recuérdese, sin embargo, que ser quebradizo no es lo mismo que ser perecedero: golpée-se un vidrio y no durará un instante; pero, con no golpearlo simplemente, hay vidrio para mil años. Tal me pareció ser la felicidad del hombre, lo mismo aquí que en el reino de las hadas. Toda la felicidad dependía de *no hacer algo* que se puede hacer a cada instante y que, en general, ni siquiera se entiende por qué se ha de dejar de hacer. Ahora bien: *a mí* esto no me parecía injusto, y en esto está toda la cuestión. Si el tercer hijo del molinero le dice a la bruja: «explícame por qué se me prohíbe dar volteretas en el palacio encantado», la otra puede muy bien contestarle: «Puesto que de explicar se trata, explícame tú el palacio encantado.» Si Cenicienta pregunta «¿Por qué he de dejar el baile a las doce?», su madrina puede contestarle: «¿y por qué has de estar en el baile hasta las doce?» Si en mi testamento yo le dejo a un hombre diez elefantes parlantes y cien caballos voladores, no podrá quejarse cuando las condiciones de esta liberalidad participen un poco de su carácter ligeramente excéntrico; por ejem-

plo, si pongo por condición que no le ha de ver el colmillo a ningún caballo volador. Y a mí me parecía que la existencia misma era un legado tan excéntrico que no era mucho dejar de entender las limitaciones del cuadro, cuando el cuadro mismo era incomprensible: el contorno no era más extraño que los colores del cuadro. La parte prohibitiva tiene derecho a ser tan extravagante como la concesión, y puede ser tan terrible como el sol, tan engañosa como las aguas, tan fantástica e imponente como los empinados árboles.

Por esta razón—que podemos llamar la filosofía del hada madrina—nunca pude yo compartir con la juventud de mi tiempo eso que se llama el sentimiento general de rebeldía. Y aun creo que hubiera yo resistido con paciencia hasta las leyes más desacertadas. Pero de esto trataré en capítulo aparte. Jamás tuve la tentación de resistir una orden sólo porque fuera misteriosa. Los patrimonios a veces se sustentan sobre fórmulas anodinas, como el romper una vara o pagar un grano de pimienta; y yo no tenía inconveniente en fundar el patrimonio del cielo y de la tierra sobre cualquiera de estas fantásticas costumbres feudales. La condición de la existencia no era en sí misma más extravagante de lo que lo era ya la existencia. Y aquí debo proponer un ejemplo para explicarme claramente: nunca pude mezclar mi voz

al murmullo general de la nueva generación contra la monogamia, porque ninguna restricción del sexo me parecía de suyo más extravagante e imprevista que el sexo mismo. El poder, como Endimión, tener amores con la luna, y quejarse luego de que Júpiter tuviese lunas de su propiedad en su harem, me parecía (a mí que me nutrí con fábulas como la de Endimión) una contradicción vulgar. Tomar una sola mujer es pagar muy módicamente el privilegio de ver una mujer. Quejarme de que sólo puedo casarme una vez me resultaba, pues, tan absurdo como quejarme de que sólo puedo nacer una vez. Semejante actitud me parecía incompatible con el estado de exaltación que todos afectaban, y no demostraba una exagerada sensibilidad para el sexo, sino más bien una curiosísima insensibilidad. Porque el hombre que se queja de no poder entrar al Edén por cinco puertas a un tiempo, no es más que un loco. La poligamia es un defecto en el desarrollo del sexo. Es el caso del insensato que monda cinco frutas a un tiempo, sin saber lo que hace. Los estéticos llegaban a los últimos extremos de morbosidad al hacer la apología de las cosas bellas. El cardo silvestre les hacía llorar, y caían de hinojos ante el escarabajo. Pero ni por un instante me dejé arrastrar por sus emociones, por la sencillísima razón de que nunca les pasó por

la mente el pagar sus goces con algún acto de sacrificio simbólico. Yo creo firmemente que los hombres pueden ayunar cuarenta días para merecer el canto del mirlo. Creo que son capaces de cruzar por entre llamas para coger una primavera. Y, en cambio, nuestros amantes de lo bello ni siquiera sabían ser sobrios para merecer el canto del mirlo; ni eran capaces de pasar por las leyes del matrimonio cristiano a cambio de poder cortar una primavera. Claro está que los goces extraordinarios se deben pagar en moneda de moral ordinaria. Oscar Wilde decía que los crepúsculos no estaban valorados porque nadie paga por verlos. Pero se equivoca Oscar Wilde: pagamos, sí; pagamos por ver nuestros crepúsculos: pagamos ya con no imitarle.

Ahora bien; llegó el día de abandonar los cuentos de hadas a las puertas del jardín infantil, y desde entonces no he vuelto a encontrar libros en que haya tanta sensibilidad como en aquéllos. Dejo al guardián de los niños, guardián de la tradición y la democracia a un tiempo, y ya no veo quien se le parezca, en aquel su sano sentido radical y conservador. Pero lo importante es que, al sumergirme en la atmósfera mental del mundo contemporáneo, me convengo de que éste se opone en dos puntos al criterio infantil y a la filosofía de mi niñera. Mucho tiempo me costó convencerme de

que el mundo se equivocaba, y era mi niñera quien tenía razón. Porque lo más curioso era que el entendimiento moderno parecía contrariar el credo fundamental de mi infancia en sus dos teorías más esenciales. Ya he dicho que los cuentos de hadas habían producido en mí dos convicciones. La primera: este mundo es una cosa admirable y extravagante, que muy bien pudiera ser de otro modo, pero que, tal como es, es deliciosa; segunda: ante tan deliciosas extravagancias bien podemos resolvernos a ser humildes, y pasar por las más caprichosas limitaciones que la suerte quiera imponernos a cambio de tan extraordinarias liberalidades. Y he aquí que el pensamiento moderno parecía venir, en marea alta, contra estas dos ideas que me eran tan caras. Y el choque resultante suscitó en mí los sentimientos más agudos y súbitos que he experimentado y que, con ser tan crudos, acabaron por cuajar en nuevas convicciones.

Desde luego me encontré con que las gentes a la moderna no se ocupaban más que en hablar de fatalismo científico, asegurando que todo sucede como tenía que suceder y según estaba infaliblemente previsto desde el principio del mundo. La hoja del árbol—decían—es verde porque no hubiera podido ser de otro modo. Ahora bien; precisamente el filósofo de mis cuentos se complacía en pensar que la

hoja es verde por lo mismo que pudo haber sido escarlata. Él siente que la hoja acaba de adquirir su color un instante antes de que él la contemple, y se complace en pensar que la nieve es blanca por la muy razonable razón de que pudo haber sido negra. Parece que cada color contiene algo como una espontaneidad de elección sobre los objetos a que se aplica, y el rojo de los jardines de rosas no sólo le resulta decisivo, sino dramático, como una súbita salpicadura de sangre. Cada fenómeno le parece una creación nueva. En cambio, la actitud de los deterministas del siglo XIX es enteramente contraria a este sentimiento instintivo de que las cosas acaban de nacer, acaban de suceder, cada vez que las contemplamos. Porque, en efecto, según su modo de ver, nada ha sucedido realmente desde el principio del mundo. A partir del suceso de la existencia, nada más ha podido suceder, y todavía no están muy seguros de aquello.

Me encontré, pues, con que el mundo moderno estaba maduro para el advenimiento del calvinismo moderno; para aceptar la idea de que las cosas tenían que ser necesariamente como son. Pero en cuanto interrogué a mis gentes, pude convencerme de que no tenían mayor prueba de la supuesta ley de repetición en las cosas que el hecho de que las cosas se repitan. Pero es el caso que la mera repetición

de las cosas más bien me hace verlas misteriosas que no racionales. Tras de haber topado en la calle con un hombre de gigantescas narices, y haberlo descartado a título de excepción, me encuentro con otros seis narigudos: puede, por un instante, ocurrírseme que se trata de alguna sociedad secreta. Un elefante cargado con un baúl puede ser un objeto excepcional; pero ya muchos elefantes con baúles van tomando el aire de complot. Trátase aquí de una mera emoción, de una emoción tan imperiosa como sutil. Pero la repetición de los hechos en la naturaleza me parecía, a veces, una repetición irritada, como la del maestro de escuela que repite una y otra vez las mismas cosas. Por ejemplo: la hierba del suelo me parecía que me estaba señalando con todos sus dedos a la vez, y las innumerables estrellas parecíame que querían decirme alguna cosa. Si el sol salía todos los días era porque quería obligarme a verlo. Así todas las repeticiones del mundo se regían por el ritmo enloquecedor de un encantamiento. Y poco a poco fué madurando en mí una idea.

El materialismo que domina la mente moderna se funda, en resumidas cuentas, sobre una hipótesis que a la postre resulta falsa. Se supone generalmente que todo lo que se repite está muerto, como lo está un mecanismo de reloj. Los hombres se inclinan a creer que si

el universo se moviera por una influencia personal, estaría variando constantemente: que el sol bailaría si estuviera vivo. Pero esto no pasa de ser una falacia. En efecto, la variación en las cosas humanas no les viene de la vida, sino de la muerte: procede siempre de su aniquilamiento, de la distensión del anhelo o fuerza que las anima. Los movimientos de un hombre cambian en cuanto aparece el menor elemento de fracaso o de fatiga: trepa a un ómnibus cuando está cansado de andar a pie, o anda a pie cuando se aburre de ir sentado. Pero si su vida y la alegría que lo anima fueran tan titánicas que nunca se fatigase, por ejemplo, de ir a Islington, hacia allá se dirigiría diariamente con la misma regularidad con que el Támesis se dirige a Sheerness. Aun los apresuramientos y éxtasis de su vida tendrían entonces la rigidez de la muerte. El sol sale todas las mañanas. Yo, en cambio, no puedo decir que me levanto todas las mañanas; pero la variación no se debe tanto a mi actividad, cuanto a mi inactividad. Y, para decirlo con sencillez, posible es que salga el sol todas las mañanas porque no se cansa de salir; de suerte que su rutina puede venirle, no de escasez de vida, sino de superabundancia vital. Esto puede observarse muy bien en los niños, cuando dan con algún juego que les entretiene. Un niño se pasa horas enteras saltando, y no por

falta, sino por exceso de vida. Porque a los muchachos lo que les está sobrando es la vida; porque sus ánimos son libres y audaces y por eso necesitan repetir siempre los mismos actos. Constantemente están gritando: «¡Que lo haga otra vez!» Y las personas mayores tienen que seguir insistiendo una y otra vez hasta que se mueren de cansancio. Porque las personas mayores no son bastante fuertes para regocijarse con la monotonía. Pero parece que Dios sí lo fuera. Tal vez Dios le vuelva a decir al sol todas las mañanas: «¡Que lo haga otra vez!»; y a la luna todas las noches: «¡Que lo haga otra vez!» Si todas las margaritas son semejantes, no hay por qué atribuirlo a una necesidad mecánica. Dios crea cada margarita separadamente, pero nunca se cansa de crearlas. Puede ser que Él tenga el apetito eterno de la infancia. Porque nosotros hemos pecado y envejecemos, pero nuestro Padre es más joven que nosotros. La repetición en la naturaleza bien puede no ser una simple coincidencia, sino algo como el «bis» que se pide a los actores del teatro. El cielo pide el «bis» del número en que el pájaro pone un huevo, —y así se hace. Si el ser humano concibe y da a luz un niño en vez de concebir y dar a luz un pez, un muciérlago o un grifo, no hemos de creer que ello se deba a que nos encontremos como **a**prisionados en un destino animal sin vida y

sin objeto. No: puede ser que **nuestra** modesta representación haya interesado a los dioses, que la estén admirando desde sus balcones estrellados, y que al acabar cada drama humano, el hombre, —el actor— sea incesantemente llamado a la escena. La repetición puede sucederse por millones de años, sin dejar de ser por eso voluntaria, así como puede cesar en un instante. El hombre puede continuar en la tierra por muchas generaciones aún, y, sin embargo, cada nuevo nacimiento puede ser, en proyecto, la última salida del actor a la escena.

Esta fué la primer convicción que provocó en mí el choque de mis emociones infantiles con los modernos credos científicos. Siempre había yo sentido de un modo vago que los fenómenos eran milagros, ó si se quiere, que siempre son maravillosos; pero desde entonces empecé a juzgarlos milagrosos por otra razón más esencial: por ser voluntarios. Quiero decir que los fenómenos eran, o son, actos reiterados de una voluntad que los produce. En resumen, que siempre había yo creído que el mundo ocultaba algún poder mágico; pero, desde entonces, creí también que ocultaba algún mago. De aquí mi profunda emoción; una emoción siempre presente y subconsciente: la que brota de reconocer que nuestro mundo tiene algún objeto verdadero; y si hay algún

objeto, es porque hay alguna persona. Siempre me había parecido que la vida era, ante todo, un cuento. Y esto supone la existencia de un narrador.

Pero también mi segunda creencia recibió el embate del pensamiento moderno. El cual va directamente en contra del sentido de los límites y las condiciones estrictas que privan en el reino de las hadas. La filosofía de mi tiempo se complacía particularmente en concebirlo todo como obra de expansión y ensanche. Herbert Spencer hubiera pasado un mal rato si alguien se hubiera atrevido a llamarle imperialista, y es lástima que nadie lo haya hecho; sin embargo, lo era, y del más bajo tipo. Fué él quien popularizó esa despreciable teoría de que la enormidad de nuestro sistema solar debía imponerse a los dogmas espirituales del hombre. ¿Por qué ha de someter un hombre su dignidad al sistema solar mejor, por ejemplo, que a una ballena? Si el argumento de magnitud pura prueba que el hombre no es la imagen de Dios, entonces la ballena puede ser la imagen de Dios: una imagen algo disforme, y que pudiéramos considerar como un retrato impresionista. Es completamente pueril argumentar que el hombre es más pequeño que el cosmos, porque el hombre siempre ha sido pequeño, aun comparado con un árbol cualquiera. Pero Herbert Spencer, en su im-

perialismo desconsiderado, todavía insistirá en que, por algún extraño modo, el universo astronómico nos ha conquistado y anexionado. La verdad es que ha hablado de los hombres y de sus ideales en el tono en que se expresa el más insolente unionista respecto a los irlandeses y sus ideales. Hizo de la mente humana algo como una pequeña nacionalidad. Y todavía se reflejan sus funestas influencias en los más ingeniosos y honorables escritores científicos contemporáneos; particularmente en las primeras novelas de Mr. H. G. Wells. Muchos son los moralistas que han exagerado al pintar las perversidades de la tierra; pero Mr. Wells y su escuela exageran las perversidades del cielo. Alcemos los ojos a las estrellas, que de allá procederá nuestra ruina, parecen decirnos.

Pero la expansión a que me refiero, llegaba todavía a peores extremos. Ya he dicho que el materialista, al igual del loco, es un prisionero: su cárcel es la obsesión de un solo pensamiento. Pues bien; mis filósofos pretendían salir del atolladero declarando que la cárcel es sumamente amplia. Pero ¡pobres atractivos, medrados alivios los que la magnitud del universo científico nos procura! El cosmos marcha sin cesar, pero ni en su más escondida constelación hallaremos nada realmente interesante: algo que se parezca, por ejemplo, al perdón o al

libre albedrío. La enormidad o la infinitud del secreto del cosmos no modifican en nada nuestra situación. ¿Acaso esperáis aliviar o regocijar a los presos de Reading, haciéndoles saber que la cárcel ocupa ya media provincia? El guarda, en todo caso, no puede mostrarles más que corredores y corredores de piedra, alumbrados por débiles luces y desiertos de todo rastro humano. De igual modo, los expansores del universo no pueden mostrarnos más que corredores y corredores infinitos de espacio, alumbrados por opacos soles y desiertos de todo rastro divino.

En el país de las hadas, teníamos, en cambio, una ley verdadera; una ley que podía ser violada, porque esta es la definición de la ley: algo que puede ser violado. Pero la maquinaria de esta nueva prisión cósmica es algo que no puede ser violado; porque nosotros mismos pasamos a la categoría de piezas mecánicas. Así, o no podemos ejecutar un acto, o estamos condenados a ejecutarlo. Toda idea de condición mística ha desaparecido: no nos es dable tener ni la firmeza de cumplir las leyes, ni la travesura de violarlas. Ciertamente que la amplitud de este universo no tiene la libertad y frescura que tanto habíamos admirado en el universo del poeta. No: el universo moderno es, literalmente, un imperio; es decir, que siendo vasto, no es libre. Recorrerlo es recorrer

cuartos y más cuartos; enormes, pero sin ventanas, como en babilónica perspectiva. Pero no hay medio de dar con el más disimulado postigo, por donde coger un soplo de aire.

Y los infernales muros paralelos parecían crecer con la distancia. Pero para que a mí me gusten las cosas han de acabar en punta, como los buenos cuchillos; y, puesto que la jactancia de este cosmos tan gigantesco lastimaba mi sensibilidad, se me ocurrió discutirla un poco. Y pronto descubrí que la cosa era mucho más frágil de lo que pudiera esperarse. Según mis sabios, el mundo sólo se mantenía mediante su reglamentación inviolada. Pero además—hubieran debido añadir—el mundo es lo único que existe. ¿Porqué, pues, tanto empeño en asegurar que es amplio? No es posible compararlo con nada; a tanto equivaldría, pues, declararlo pequeño. Bien puede exclamar un hombre: «¡Oh, cuánto me agrada este enorme cosmos, con su tropel innumerable de estrellas y sus ejércitos de variadas criaturas!» Pero lo mismo pudiera exclamar: «¡Cuánto me agrada este modesto y discreto cosmos, con su decente provisión de estrellas y esa dosis de fuerza vital tan proporcionada a mi gusto!» Ambas actitudes valen lo mismo; ambos son sentimientos igualmente legítimos. El regocijarse de que el sol sea más grande que la tierra es una cuestión enteramente sentimental; y el

regocijarse de que el sol no sea más grande de lo que es, otro sentimiento tan legítimo como el anterior. Y si hemos de emocionarnos con la enormidad del universo, ¿porqué no emocionarnos también con su pequeñez?

Confieso que esto último fué lo que a mí me aconteció. Cuando se enamora uno de alguna cosa, siempre la nombra con diminutivos, así se trate de un elefante o de un guardia de corps. Lo cual se debe a que cuando se concibe que un objeto es completo, por enorme que sea, se le concibe siempre bajo especies de pequeñez. Si los mostachos militares no hiciesen imaginar el sable, o si los colmillos no hiciesen pensar en la cola, el objeto sería enorme por ser inconmensurable; pero desde el momento en que podemos imaginarnos a un guardia, es porque nos lo imaginamos pequeño; desde el momento en que podemos ver un elefante, es porque podemos llamarle «monín». Si podéis representar una cosa por una estatua, podéis representarla por una estatuilla. Pero resulta que mis sabios concebían el universo como cosa coherente ¡y no se habían enamorado de él! Y yo me sentí enamorado perdido del universo; y experimenté la necesidad de hablarle en diminutivo. A menudo lo hice, y casi sin darme cuenta, os lo aseguro. Y ahora que me percató, me parece que verdaderamente todos esos

oscuros dogmas de vitalidad se expresan y entienden mejor admitiendo la pequeñez del mundo que imaginándolo enorme. Porque la noción de infinitud sugiere no sé qué ideas de descuido que son el reverso de aquel cuidado diligente y constante que se apoderaba de mí al probar la inapreciabilidad y los riesgos de la vida. Mis sabios parecían jactarse de un despilfarro temerario. Y yo me sentía como poseído de una sagrada codicia (porque la economía es mucho más romántica que la extravagancia). Para ellos, el torrente de estrellas era como una inacabable renta de piezas de a medio penique; yo, en cambio, con el oro del sol y con la plata de la luna sentía lo que sentiría un chico de escuela que se hallase un soberano y un chelín.

Estas convicciones subconscientes se expresan mejor con la variedad de colores y tonos de algunos cuentos infantiles. Ya he dicho que sólo los cuentos de magia podían explicar mi sensación de que la vida no es sólo un placer, sino algo como un privilegio excéntrico. Y esta otra sensación de la pequeñez graciosa del universo sólo puedo expresarla mediante otro libro que todos los niños admiran: el famoso *Robinsón Crusoe*, libro que yo leía por aquel tiempo y cuya inmarcesible belleza se debe a que es un canto a la poesía de los límites, y hasta una novela de la pruden-

cia. Crusoe vive en una roca pequeña con las pocas y raras comodidades que ha podido arrebatarse al mar. Lo mejor del libro consiste sencillamente en esta lista de despojos salvados del naufragio. El poema más hermoso es un inventario. Cada utensilio de cocina cobra un valor ideal por el hecho de que Crusoe pudo haberlo perdido en el mar. Es un excelente ejercicio, durante las horas muertas del día, considerar cualquier objeto, la carbonera o el armario, e imaginar el placer que hubiéramos sentido al rescatarlo de entre los despojos del barco, a orillas de la isla solitaria. Pero todavía es más tónico el recordar cómo en nada estuvo que todas las cosas se perdieran: porque todo, todo se ha salvado de un naufragio. Todos los hombres han corrido una terrible aventura, puesto que no han sido seres abortados, niños que no llegan a ver la luz. En mi infancia las gentes hablaban frecuentemente de los hombres de genio que fracasan, y muchas veces oí decir que más de uno había sido una Gran Probabilidad. Pero a mí me parece todavía más cierto que cualquiera de los que ahora pasan por la calle ha sido una Gran Improbabilidad.

Bien sé yo que lo que me pasa es muy extravagante, pero no puedo menos de sentir que todo lo que hay en el mundo es algo como el despojo romántico del barco de Crusoe. El que

haya dos sexos y un sol era para mí lo que era para Crusoe que le hubieran quedado dos rifles y un hacha. Era absolutamente indispensable que ninguno de estos objetos se perdiese; pero tampoco dejaba de ser curioso que no se pudiese contar con ninguno más. Los árboles y plantas me parecían despojos del naufragio; y al considerar el Monte Cervino no pude menos de alegrarme de que no se hubiera perdido en medio de la catástrofe. Yo me sentía avaro de las estrellas como si fuesen zafiros. (Así se las llama en el Edén de Milton); yo acumulaba—si puede decirse—yo acumulaba los collados como tesoros. Porque el universo es una joya única, y aunque sea una frase vulgar el decir que las joyas no tienen rival o no tienen precio, aquí la frase se aplica literalmente. El cosmos no tiene rival, no tiene precio, porque no puede haber otro cosmos.

Así para siempre en un irremediable fracaso todo intento de explicar lo que es de suyo inexplicable. Esta vino a ser mi actitud definitiva frente a la existencia, y los suelos propicios para una simiente de doctrina. Esto pensaba yo obscuramente aun antes de que supiese escribir; esto sentía, antes de que supiese pensar. Y para evitar confusiones ulteriores voy a recapitular rápidamente: sentía yo —puedo decir que lo sentía en mis huesos— ante todo,

que este mundo no se explica por sí mismo; en cambio, muy bien puede ser un milagro con una explicación sobrenatural, o un sortilegio con una explicación natural. Pero para que la explicación o el sortilegio me satisfagan, es necesario que valgan más que las explicaciones naturales de que tengo noticia. Se trata de una cosa mágica, ya sea verdadera o falsa. En segundo lugar, empecé a sentir que tal operación mágica tenía algún sentido, y el sentido implicaba una voluntad personal. Había, pues, algo personal en el mundo, como lo hay en las obras de arte; cualquiera que fuese su significado, era intenso y vivo. En tercer lugar, me pareció que el propósito del mundo era bello dentro de sus contornos anticuados, como lo es, por ejemplo, la forma de los dragones. En cuarto lugar, que nuestro mejor modo de agradecer ese propósito era una manera de humildad y modestia: que hemos de agradecer a Dios la buena cerveza y el borgoña, no abusando de su bebida. Además, alguna obediencia debíamos al poder que nos hizo. Y, finalmente — y aquí va lo mejor —, fué poco a poco apareciendo en mi alma cierta vaga y avasalladora impresión de que todos los bienes eran despojos que había que guardar y esconder como reliquias de alguna gran ruina original. El hombre ha salvado el bien, como Crusoe ha salvado sus bienes; lo ha sal-

vado de un gran naufragio. Así meditaba yo, sin que pueda decirse que la filosofía de mi tiempo favoreciera mis meditaciones. Y, entre tanto, jamás se me ocurrió acordarme de la teología cristiana.

CAPÍTULO V

LA BANDERA DEL MUNDO

EN los días de mi infancia, vagaban por el mundo dos originales sujetos que se llamaban el optimista y el pesimista. Frecuentemente usé yo también de estos términos, aunque confieso avergonzado que nunca tuve muy clara noción de lo que pudieran significar. En todo caso, es evidente que no significan lo que aparentan; porque la definición general decía: el optimista cree que este mundo es el mejor de los mundos posibles, mientras que el pesimista lo tiene por el peor de los mundos. Pero como ambas definiciones sean patentes disparates, busquemos otras más satisfactorias. El optimista no puede creer que todo está bien y nada está mal: esto no tiene sentido; sería como decir que todo está del lado derecho y que nada está del lado izquierdo. Tras de mucho averiguar, caí en la cuenta de que optimista es el que cree que todo está bien, menos el pesimista; y que el pesimista cree que todo está mal, excepto él mismo. Pero sería cruel que borrásemos de la lista esta misteriosa y encantadora definición que he oído atri-

buir a una niña: «Optimista es el que os mira a los ojos, y pesimista es el que os mira a los pies». ¿Si será ésta la mejor definición que se ha dado? Hasta contiene un airecillo de verdad alegórica. Porque seguramente que hay una apreciable diferencia entre aquel temeroso pensador que sólo medita en nuestro contacto de cada momento con la tierra, y aquel otro, más afortunado, que prefiere considerar nuestros poderes primarios de percepción y nuestra facultad de elegir camino.

Pero hay un error fundamental en esta alternativa del pesimista y del optimista, el cual consiste en suponer que el hombre anda por la tierra criticándola como critica el que busca casa, como si le estuvieran enseñando cuartos desalquilados. Si un hombre cayese del otro mundo, en pleno uso de sus fuerzas y capacidades, fácil es que, al juzgar las condiciones de su nueva morada, discutiera si las ventajas del verano compensan la desventaja de los perros rabiosos, así como el que busca vivienda trata de equilibrar la comodidad del teléfono con la falta de perspectivas de mar. Pero ningún hombre de este mundo se ha visto en ese caso. El hombre pertenece al mundo antes de que pueda discutir la conveniencia de ser habitante del mundo. De modo que ha luchado por su bandera, y hasta ha podido alcanzar heroicas victorias, mucho antes de que se haya

alistado voluntariamente. En pocas palabras: ha sido leal a una causa, antes de que pueda confesarse ganado para ella.

Ya he dicho que sólo los cuentos fantásticos explican esta combinación de lo atractivo y lo extraño que es el sabor primordial de la existencia. El lector puede, si le place, reservar el siguiente lugar para esa literatura belicosa y patrioter que, en la vida de los niños, suele también aparecer después de la literatura fantástica. Creo, en efecto, que todos debemos mucha y muy sana moralidad a esos folletinescos horrores. Cualquiera sea la razón, me parecía, y todavía me lo parece, que nuestra actitud ante la vida más bien puede definirse como una especie de lealtad militar, que no como una crítica y una aprobación. Mi aceptación del universo nada tiene que ver con el optimismo: mucho más se parece al patriotismo. Es una cuestión de lealtad previa, anterior a todo examen o crítica. El mundo no es una casa de alquiler en el barrio de Brighton que, por sus muchos inconvenientes, estemos deseosos de abandonar. No: el mundo es la fortaleza de nuestra familia, con su pabellón ondeando en la torre; y mientras mayores sean sus inconvenientes, menos la hemos de abandonar. No se trata de si el mundo es demasiado insípido para inspirar amor o demasiado alegre para no inspirarlo. Se trata de que,

cuando amamos una cosa, su alegría es una razón para amarla, y su tristeza es una razón para amarla más. Todas las opiniones optimistas y todas las opiniones pesimistas sobre Inglaterra son igualmente buenos estímulos para encender el patriotismo inglés. Asimismo, todas las opiniones optimistas y pesimistas son buenos estímulos para enardecer el patriotismo cósmico.

Supongamos que nos hallamos frente a frente de una de las cosas más feas: por ejemplo, el barrio de Pimlico. Si pensamos en lo que mejor le conviene a Pimlico, el curso de nuestros pensamientos nos lleva hasta el trono del misticismo y la arbitrariedad. Porque el vecino no debe contentarse con desaprobarnos a Pimlico: más le valdría entonces degollarse o largarse a Chelsea, pongo por caso. Tampoco puede contentarse con aprobar a Pimlico, porque entonces Pimlico seguiría siendo Pimlico, ¡qué horror! Lo único que queda es—para los que puedan hacerlo—amar a Pimlico; amarlo con un amor transcendental, y, en cierta manera, ultraterrestre. Si saliese algún enamorado de Pimlico, acaso Pimlico llegase a ostentar torres de marfil y dorados pináculos; y Pimlico atraería por sí misma como atrae la mujer cuando es amada. Porque las decoraciones no tienen por fin el esconder cosas horribles, sino el decorar cosas que son adorables por sí mismas. La ma-

dre no adorna a su hija con lazos azules pensando que sin tal adorno estaría horrible, ni el amante le da a su novia un collar para que con él oculte su cuello. Si hubiera quienes amasen a Pimlico tan arbitrariamente como aman las madres a sus hijos —porque son «suyos»—, en uno o dos años Pimlico sería más hermoso que Florencia. Ya sé que a muchos parecerá que exagero; pero yo contesto que no ha procedido de otro modo la historia humana. Por eso, y no por otra causa es por lo que las ciudades se engrandecen. Retrocedamos hasta los confusos albores de la civilización, y veremos a los hombres amontonados junto a alguna peña sagrada o alguna fuente prestigiosa. Los hombres comienzan por honrar un sitio, y después van ganando gloria para él. No amaron a Roma por grande, no. Roma se engrandeció porque supieron amarla.

Las teorías setecentistas del contrato social han sido excesivamente criticadas en nuestros días. Con todo, hasta donde suponen la existencia de un consenso y cooperación como base de todo gobierno histórico, son estrictamente demostrables. Pero, en cambio, también es verdad que estaban equivocadas en cuanto suponían que los hombres aspiraron al orden y a la ética con el propósito de establecer un cambio regular de intereses. Porque la moralidad no pudo comenzar con un diálogo entre

dos hombres: «Te ofrezco no perjudicarte, a condición de que tú no me perjudiques». ¿Dónde están los rastros de semejante pacto? En cambio, hay fundadas sospechas de que nuestros dos hombres hayan hecho esta declaración conjunta: «Que ninguno atente contra otro en el lugar santo». De modo que se ganó la moralidad manteniendo la religión. Tampoco se cultivó directamente el valor, sino que se combatió por hacer gala, y luego se cayó en la cuenta de que se había conquistado el valor. Ni se cultivó el aseo, sino que los hombres se encontraron limpios, tras de purificarse para los oficios del altar. El único documento antiguo accesible a la mayoría de los ingleses es la historia del pueblo hebreo, y esa historia basta para probar lo que digo. Los diez mandamientos que han resultado ser substancialmente comunes a todos los pueblos, son verdaderas ordenanzas militares; un código de regimiento dictado para proteger el paso de determinada arca por un desierto determinado. La anarquía era pecado, porque perjudicaba la santidad. Y fué al celebrar una festividad para Dios, cuando los pueblos cayeron en que habían instituído un día de fiesta para los hombres.

Si se admite que la fuente de toda energía creadora es esta devoción primaria para un sitio o para un objeto, entonces se pasa naturalmente a otras conclusiones muy particulares.

Reiteremos una vez más nuestra convicción de que el único optimismo tolerable es una especie de patriotismo universal. ¿Y qué diremos del pesimista? Creo que ya podemos definirlo como el antipatriota cósmico. Y ¿qué decir del antipatriota? Creo que ya podemos declarar, sin parecer excesivos, que no es más que el «amigo de las verdades». Pero, y de éste, ¿qué hay que pensar? Al fin hemos tocado el escollo de la verdadera vida y de la inmutable naturaleza humana.

Me atrevo a afirmar que lo malo de este tipo de amigos cándidos consiste en no ser cándidos, sino que esconden algún disimulo: disimulan el acre placer que les causa decir siempre cosas desagradables. En el fondo no se proponen ayudar, sino lastimar. Y esto es, seguramente, lo que vuelve intolerables a algunos antipatriotas a los ojos de los buenos ciudadanos. Por de contado que yo no llamo antipatriotismo a esa actitud mental que tanto desespera a los mercachifles y a las actrices neurasténicas; no, ése es legítimo patriotismo y patriotismo que habla claro. El que dice que un patriota no debe atacar la guerra de los boers hasta que haya acabado, no es digno de que se le conteste con moderación; tanto valdría decir que un buen hijo no debe prevenir a su madre de que le va a caer encima un peñasco hasta que la haya aplastado. Pero hay

un tipo de antipatriota que abomina honradamente de las gentes honradas, y a ése le viene de molde, o mucho me engaño, la explicación que he dado. Es el incándido amigo cándido; es el que nos dice: «Siento mucho decirte que te has fastidiado», cuando en el fondo está gozoso. A ése, sin retóricas, pudiéramos llamarle traidor; porque ese funesto conocimiento de los males de que tan bien hubiera podido servirse para robustecer el ejército, sólo lo usa para desalentar a los que quisieran alistarse. Se le ha permitido que sea pesimista, a título de consejero militar, y él usa de su privilegio en calidad de sargento reclutador. Así el pesimista, el antipatriota cósmico, usa de la libertad que a sus consejeros concede la vida para alejar a las gentes de su bandera. Y aun admitiendo que no haga más que atestiguar hechos, falta saber con qué emoción lo hace y qué se propone al hacerlo. ¿Que en Tottenham hay mil doscientos casos de viruelas? Bien está; pero necesitamos saber si lo afirma un soberbio filósofo que se propone desafiar a los dioses, o simplemente un humilde cura que quiere ayudar a la gente.

De modo que el pecado del pesimista no consiste en que les enmiende la plana a los dioses y a los hombres, sino en que no ama lo que pretende corregir; en que carece de aquella primaria y sobrenatural lealtad para

las cosas. Ahora bien, y pasando al extremo opuesto: ¿cuál es el pecado de ése que comunemente llamamos optimista? Evidentemente su pecado estriba en que, defendiendo el honor del mundo, se ve en el caso de defender lo indefendible. El optimista es el patriotero del universo, y parece que le oyéramos gritar: «Bueno o malo, mi cosmos por sobre todo». Este no verá con buenos ojos las reformas; y se inclinará a contestar todos los ataques con cierto tonillo de cinismo oficial, tratando de arreglar a los descontentos con protestas verbales. No será él quien lave el mundo, pero lo mandará enjalbegar. Y todo esto—que corresponde a uno de los tipos del optimista—nos lleva al centro del problema psicológico, que, sin las explicaciones precedentes, no hubiera podido entenderse.

Hemos dicho que hay que tener una lealtad primordial para la vida. Pero la cuestión es ésta: ¿se trata de una lealtad natural o sobrenatural? O si preferís, ¿ha de ser una lealtad razonable o irracional? Porque sucede algo extraño, y es que el mal optimismo (ése que quiere blanquear y defender con disimulos los defectos del mundo), coincide aquí con el optimismo razonable. El optimismo razonable conduce al estancamiento, así como el irracional conduce a la reforma. Me explicaré, acudiendo de nuevo al ejemplo del patriotismo

El hombre de quien puede esperarse que arruinará las cosas que ama, es precisamente el que las ama por alguna razón. Aquél de quien puede esperarse que las mejore, es el que las ama sin razón. Si alguien gusta de alguna perspectiva de Pimlico (lo cual es muy dudoso), defenderá su perspectiva predilecta aun contra la conveniencia de Pimlico. Pero si se contenta con tener afición a Pimlico lisa y llanamente, entonces lo dejará devastar para convertirlo en la Nueva Jerusalén. No niego que en materia de reformas se puede ir demasiado lejos, pero sostengo que sólo el patriota místico se atreve a las reformas. El descuido egoísta es propio de los que tienen alguna razón pedantesca para su patriotismo. Y ya los patrioteros de última categoría podemos decir que no aman a Inglaterra, sino a una teoría de Inglaterra. Si amamos a Inglaterra porque es imperio, entonces apreciaremos en más de lo que valen nuestros éxitos en el gobierno de la India. Pero si la amamos sencillamente por nación, entonces ya podemos afrontar todos los eventos: porque nación sería aun cuando fuese la India quien nos gobernase a nosotros. Y asimismo, sólo los que hacen depender de la Historia su patriotismo se permitirán falsificar la Historia. Para el que ama a Inglaterra porque es inglés, no importa de dónde ni cómo haya surgido su

patria. Pero aquel que ama a Inglaterra a título de país anglo-sajón, ése se opondrá a cuanto perturbe su teoría. Y acabará (como Carlyle y Freeman), por sostener que la conquista normanda fué una conquista sajona. Es decir, que acabará en los peores extremos de irracionalidad, a fuerza de «tener una razón». El que ame a Francia por militarista, tendrá que disimular la calidad de sus ejércitos en 1870. Pero el que la ame por ser Francia, ése está en aptitud de mejorar los ejércitos de 1870. Y esto es lo que han hecho los franceses, y Francia es un admirable ejemplo de esta paradoja de la acción. En ninguna parte es el patriotismo más abstracto y más arbitrario; en ninguna parte las reformas son más eficaces y definitivas. Y mientras más transcendental fuere vuestro patriotismo, más práctica resultará vuestra política.

Acaso el mejor ejemplo, por más cotidiano, es el que nos dan las mujeres, con su extraña y enérgica lealtad. No han faltado imbéciles que se atrevan a acusar a la mujer de completa ceguera, porque la mujer defiende siempre a los suyos por sobre todo. Parece que no hubieran visto una sola mujer en su vida. Las mismas que están siempre dispuestas a defender a sus hombres contra viento y marea, son, en su trato personal con el hombre, de una lucidez casi morbosa respecto a la fragilidad

de nuestras excusas o a las debilidades de nuestro espíritu. Un amigo puede querer mucho a su amigo, pero lo deja tal como es; la mujer, en cambio, ama a su hombre, y siempre está procurando transformarlo en otro. Las mujeres, siempre exaltadas y místicas en su credo, son de un agudo cinismo en su crítica. Thackeray lo expresó muy bien, al hacer que la madre de Pendennis, —quien, por lo demás, adora en su hijo como en un Dios— admita la posibilidad de que su hijo incurra en los errores de los hombres; de modo que deprecia su virtud y sobreestima su valor general. El devoto tiene plena libertad de crítica; el fanático tiene derecho a ser escéptico. El amor no es ciego: todo será menos ciego. El amor es tenaz y cuanto más tenaz, menos ciego.

En todo caso, a este punto he venido yo en materia de optimismo, pesimismo y posibilidad de progreso. Antes de emprender el menor acto de reforma cósmica, hemos de pasar por un juramento de alianza. Un hombre debe interesarse por la vida, luego puede ser desinteresado en sus opiniones sobre ella. «Hijo mío, dáme tu corazón»; el corazón ha de estar firme en el bien; y en cuanto tenemos firme el corazón, la mano está libre. Pero me detengo para prevenir una objeción que cae de por sí. Podrá decirseme que todo hombre razonable

acepta, con una satisfacción decente y con una decente resignación, que en este mundo el mal y el bien aparezcan mezclados. Pero esta es precisamente la actitud que yo declaro falsa. Ya sé que es frecuentísima en nuestros tiempos. Matthew Arnold la ha definido a la perfección en estos serenos versos, más profundamente blasfemos que todos los graznidos de Schopenhauer:

Vivimos demasiado. Y si la vida
plena y fecunda es la más rara,
aunque sea la vida tolerable,
tanta pompa de mundos es en balde,
y hasta el trabajo de nacer es vano.

Creo que estos pensamientos representan el sentir de esta época y pasan sobre ella congelándola como un soplo helado. Mas para nuestros titánicos empeños de fe y revolución no es esta fría aceptación del mundo, a guisa de compromiso ineludible, lo que nos conviene, no; sino algo que nos permita odiarlo y amarlo cordialmente. No queremos que la alegría y el pesar se neutralicen mutuamente para producir un contentamiento agridulce; sino que queremos un fiero deleite o un fiero descontento. Tenemos que considerar a la vez al universo como el castillo del ogro que ha de ser demolido y como la propia cabaña a que hemos de regresar todas las noches.

No cabe duda que cualquier hombre es capaz de arreglárselas con el mundo; pero lo que queremos no es la energía bastante para arreglárselas con el mundo, sino la energía bastante para arreglar el mundo. ¿Se es capaz de odiarlo al punto de reformarlo, amándolo sin embargo al punto de juzgarlo digno de reforma? ¿Se es capaz de admirar su dosis colosal de bondad sin sentirse inclinado a aprobarlo? ¿O de considerar su dosis colosal de maldad sin sentirse desfallecer de desesperación? En fin ¿se es capaz de ser a un tiempo mismo, no digamos ya pesimista y optimista, sino pesimista fanático y optimista fanático? ¿Se es pagano hasta morir por el mundo, siendo a la vez cristiano hasta morir para el mundo? Y mantengo que, en esta combinación, el optimista racional es quien fracasa, y quien triunfa es el optimista irracional. Sólo éste se declara dispuesto a anonadar todo el universo para el mayor bien del universo.

Todo esto lo voy explicando no con orden lógico, sino como se me fué ocurriendo. Mi opinión vino a aclararse y robustecerse por un accidente fortuito: bajo la creciente sombra de Ibsen, empezó a germinar la idea de que el suicidio era hermoso. La gente grave de nuestro tiempo nos aseguraba que no había derecho a llamar «pobre hombre» al suicida; que era más bien un hombre envidiable, y

sólo se había saltado los sesos en vista de su excepcional excelencia. Mr. William Archer, hasta llegó a indicar que, en la edad de oro, pudo haber máquinas automáticas mediante las cuales un hombre se podía suicidar, echando un penique. En esta materia yo me declaro completamente hostil a los llamados liberales y humanitarios. El suicidio no sólo es un pecado; es El Pecado. La perversidad más absoluta y refinada consiste en rehusarse a todo interés por la existencia; en rehusarse al juramento de lealtad para con la vida. El que mata a un hombre mata a un hombre. Y el que se suicida mata a los hombres; en la medida de sus fuerzas, aniquila el mundo. Simbólicamente considerada, su acción es peor que cualquier violación o atentado dinamitero; porque acaba con todos los edificios e injuria a la vez a todas las mujeres. Con diamantes se satisface el ladrón; el suicida, no: y en esto consiste su crimen. No hay medio de sobornarlo, ni con las deslumbradoras piedras de la Ciudad Celeste. El ladrón, al menos, es galante con las cosas robadas, ya que no con el dueño de ellas. Pero el suicida injuria, con no quererlas robar, a todas las cosas del cielo y de la tierra. Mancha de una vez a todas las flores, negándose a vivir por su amor. No hay criatura en el universo, por insignificante que parezca, para quien el acto del suicidio no sea

un desdén. Al colgarse un hombre de un árbol, caigan las hojas indignadas y escápanse furiosos los pájaros: que cada uno de ellos ha recibido una injuria personal. Claro es que no le faltarán disculpas patéticas. También suele haberlas para las violaciones, y casi siempre las hay para los atentados dinamiteros. Pero, si hemos de decirlo y explicarlo todo, digamos que hay una verdad mucho más racional y filosófica en el acto de enterrar al suicida en las encrucijadas o pasarle el cuerpo con una estaca, que en el uso de las máquinas automáticas de suicidio con que sueña Mr. Archer. Tiene su razón el enterrar aparte al suicida. Porque su crimen es diferente de los otros, pues hasta los crímenes imposibilita.

Por los mismos años, leí una página de un librepensador que era una solemne majadería: sólo el suicida—decía—es comparable con el mártir. Tan grosero error me ayudó a aclarar mis ideas. Y me dije: al contrario, el suicida es el antípoda del mártir. El mártir es un hombre que se preocupa a tal punto por lo ajeno, que olvida su propia existencia. Y el suicida se preocupa tan poco de todo lo que no sea él mismo, que desea el aniquilamiento general. Si el uno anhela provocar algo nuevo, el otro desea acabar con todo. En otras palabras: el mártir es noble porque, aun cuando renuncie

al mundo o excre de la humanidad, reconoce este último eslabón que lo une con ellos: pone su corazón fuera de sí mismo, y sólo consiente en morir para que algo viva. El suicida, en cambio, es innoble porque carece de toda liga con el ser: no es más que un destructor, y, espiritualmente, destruye el universo. Y me acordé entonces de la estaca y la encrucijada, y de la curiosa circunstancia de que el Cristianismo haya mostrado siempre esta dureza pertinaz contra el suicida, mientras que ha tenido alientos descomedidos para el mártir. Se ha acusado al cristianismo histórico, y no sin razón, de exaltar el martirio y el ascetismo hasta un grado de desolación pesimista. Los primitivos mártires cristianos ¿no hablaban de la muerte con una espantosa alegría? Blasfemaban de los hermosos deberes corporales; desde lejos se complacían en oler las tumbas, como se huele un campo de flores. Y a muchos les ha parecido que ésta es la verdadera poesía pesimista. Mas la estaca y la encrucijada están ahí para recordarnos lo que el Cristianismo ha pensado de los pesimistas.

Y éste vino a ser el primero, en la innumerable serie de enigmas con que el Cristianismo intervino en mis discusiones. Y con este enigma se reveló, también por primera vez, cierta peculiaridad de la que he de hablar más detenidamente, por ser nota característica de todas

las nociones cristianas, aunque en ésta se haya originado. La actitud cristiana ante el martirio y el suicidio no resultó ser lo que tan a menudo asegura la moderna moral. Porque no era una cuestión de grados; no era cuestión de suponer que en alguna parte del campo de la conducta se ha trazado una línea, y mientras el suicida del entusiasmo cae más acá de ella, el suicida del desaliento cae más allá. No; la noción cristiana no consiste evidentemente en considerar el suicidio como un martirio que va demasiado lejos; antes se declara abiertamente en favor de lo uno y abiertamente en contra de lo otro; por manera que los que parecían términos vecinos, son, en realidad, los polos opuestos del cielo y del infierno. Trátase en un caso del hombre que desprecia su vida, y es tan santo que sus cenizas alejarán la epidemia de la ciudad. Trátase en el otro del hombre que desprecia su vida, y es tan vil que sus huesos envenenarían hasta el aire que sus hermanos respiran. Y no digo que tanta ferocidad sea justa; pero ¿cuál es la razón de ferocidad semejante?

Y aquí fué donde me percaté de que mis errabundas plantas comenzaban a hollar sendas conocidas. Lo mismo que yo, el Cristianismo consideraba el martirio y el suicidio en una completa oposición. Faltaba saber si sus razones eran idénticas a las mías. ¿Por ventu-

ra el Cristianismo había sentido, lo mismo que yo —si bien no había podido expresarlo, como en verdad no puede— esta doble necesidad de ser leal al mundo, deseando, sin embargo, su reforma definitiva? Y acordéme entonces de que suelen achacar al Cristianismo el combinar precisamente esas dos actitudes que yo, a mi manera, procuraba con tantos ardores combinar. Porque se acusaba al Cristianismo de ser demasiado optimista respecto del universo, a la vez que demasiado pesimista respecto del mundo. Y al descubrir esta coincidencia, me quedé estupefacto.

Es uno de tantos abusos de los polemistas contemporáneos el alegar a cada instante que tal o cual credo puede mantenerse en una época, pero en otra no. Dogmas hay, nos dicen, que merecieron crédito allá por el siglo xii, pero que no lo merecen en pleno siglo xx. A tanto equivale sostener que cierta filosofía merece crédito todos los lunes de la semana, pero no los martes; a tanto equivale declarar que cierta teoría cósmica es verosímil a las tres y media, pero ya no a las cuatro y media. Las posibles creencias de un hombre dependen de su filosofía; que no de lo que marca el reloj del siglo. El que cree en la inalterabilidad de las leyes naturales no puede admitir los milagros, ni en estos tiempos ni en ningunos; el que sospecha la existencia de una voluntad más

allá de las leyes, ése admitirá los milagros en todas las épocas. Supóngase, para aclararlo con un ejemplo, que se trata de una curación taumatúrgica: el materialista del siglo xii no la admitirá, como no la admite el materialista del siglo xx. Pero un partidario del Cristianismo Científico del siglo xx, la admitirá lo mismo que un cristiano del siglo xii. Todo depende de la teoría que se profese. De modo que, frente a toda respuesta de la historia, no hay que averiguar si la respuesta corresponde a nuestros tiempos, sino averiguar si corresponde a nuestra pregunta. Y mientras más pensaba yo en cuándo y cómo apareció el Cristianismo en la tierra, más me parecía que se había producido para responder a mis preguntas.

Solamente los cristianos tibios y veleidosos, tributando a su religión elogios que no admiten excusa, afirman que no hubo piedad ni compasión en la tierra hasta el advenimiento del Cristianismo—punto en que cualquier medioeval hubiera podido rectificarles. Alegan ellos que lo admirable del Cristianismo está en haber sido el primero en predicar la moderación, la intimidad, la sinceridad; y seguramente me declararán muy «estrecho» (¿qué quiere decir esto?) si me oyen asegurar que lo más notable del Cristianismo está en haber sido la primera predicación de Cristianismo; que su peculiaridad consiste en ser peculiar,

mientras que la sencillez y la sinceridad no son cosas peculiares, sino ideales indiscutibles de toda humanidad. El Cristianismo fué la solución de un enigma, y no la última verdad a que se llega tras una larga discusión. Hará apenas unos cuantos días que, hojeando un excelente semanario de intenciones puritanas, me encontré con esta observación: el Cristianismo, despojado de la armadura de su dogma (lo cual es como despojar a un hombre de la armadura de sus huesos), no es más que la doctrina cuáquera de la Luz Interior. Yo no diré que el Cristianismo haya venido al mundo precisamente a destruir la doctrina de la Luz Interior, porque esto sería exagerado; pero, con todo, si tal afirmase, estaría más cerca de la verdad que el escritor del semanario. Porque los que aún creían en la doctrina de la Luz Interior fueron los últimos estoicos, como Marco Aurelio. Su dignidad, su aburrimiento, su melancólica solicitud externa para con el prójimo y su incurable preocupación interna para ellos mismos, todo eso era producto de la Luz Interior, y sólo pudo mantenerse al fulgor de esa tristísima lámpara. Y nótese que Marco Aurelio, al igual de los moralistas introspectivos, insiste mucho sobre el hacer o el dejar de hacer una infinidad de pequeñas cosas, porque carece del odio o del amor necesarios para emprender una vasta

revolución moral. Es madrugador, así como son madrugadores nuestros aristócratas partidarios de la Vida Sencilla; y la razón de esto es que el altruísmo de madrugar es mucho más cómodo que el de suprimir los juegos del anfiteatro o devolver sus tierras al pueblo inglés. Marco Aurelio es el más intolerable de los tipos humanos: es el egoísta desinteresado. Y un egoísta desinteresado es un hombre que está lleno de orgullo, pero sin pasiones que lo justifiquen. No hay peor sistema de alumbrado que el de la llamada Luz Interior; no hay religión más horrenda que la idolatría del dios interior. Conocer a alguien es conocer su modo de obrar. Que Juan adore al dios interior sólo significa que Juan adora a Juan. Más valdría que Juan adorase al sol, o a la luna, o a cualquiera cosa que no sea la Luz Interior; más le valdría adorar gatos y cocodrilos, si tiene la suerte de encontrarse con ellos, antes que adorar al dios interior. El Cristianismo vino al mundo, ante todo, para afirmar con energía que el hombre no ha de contemplar sólo su yo íntimo, sino que ha de ver hacia afuera, buscando anhelosamente en su alrededor una compañía divina y una divina autoridad. De suerte que ser cristiano quiere decir no contentarse con la dichosa Luz Interior, sino reconocer claramente una luz externa, radiante como el sol, bella como la luna, terrible

como un ejército con banderas desplegadas.

Pero si Juan no adora al sol ni a la luna, tanto mejor. Si los adora, tenderá seguramente a imitarlos, y se dirá que, si el sol tuesta los insectos vivos, él ha de tostarlos también; y si el sol produce insolaciones, él ha de ser una especie de sarampión para sus vecinos; se dirá que, si la luna enloquece a los hombres, él ha de volver loca a su pobre mujer. Este feo aspecto del optimismo, meramente externo, se ha manifestado también en el mundo antiguo. Por los días en que el idealismo de los estoicos había comenzado a descubrir los puntos flacos del pesimismo, el culto tradicional de la naturaleza había empezado a descubrir las debilidades patentes del optimismo. El culto de la naturaleza puede considerarse natural en las sociedades jóvenes; es decir, el panteísmo es lícito mientras consista en el culto efectivo de Pan. Pero la naturaleza tiene otros aspectos, que la experiencia y el pecado no tardan en descubrir, y no es impertinente decir que el dios Pan pronto dejó ver la pezuña hendida. La religión natural admite esta única objeción: que, en cierto modo, acaba siempre por dejar de ser natural. Por la mañana, admiramos la inocencia y la afabilidad de la naturaleza; pero si la seguimos por la noche admirando, será por su crueldad y negruras. Nos lavamos, al amanecer, en el agua clara, como

el sabio de los estoicos; pero, anohecido, resulta que nos estamos bañando, como Juliano el Apóstata, en la hirviente sangre de los toros. El exclusivo empeño de salud conduce a términos enfermizos. La naturaleza física no puede proponerse como el objeto directo de nuestra obediencia: bien está gozarla, mas no adorarla. No hay que tomar por lo serio las estrellas y las montañas. De otro modo, acabaremos en lo que acabó el culto naturalista 'de los paganos. Como la tierra es tan amable, acabaremos por hacernos a todas sus crueldades; y, por los saludables atractivos del sexo, enloqueceremos de sexualidad. El optimismo simplista ha alcanzado ya su término justo y lamentable. La teoría de que todo es bueno ha rematado en una orgía general de todos los males.

Por otra parte, nuestros idealistas pesimistas están representados por los últimos discípulos de los estoicos. Marco Aurelio y los suyos se habían desprendido de toda noción de divinidad universal, para admitir sólo el dios interior. No tenían la menor esperanza de que hubiera en la naturaleza virtudes, y pocas esperanzas de hallarlas en las sociedades humanas. Ni tenían verdaderamente el interés por el mundo externo que se hubiera necesitado para revolucionarlo o aniquilarlo. No amaban a su ciudad lo bastante para incendiarla. De

suerte que ante el mundo antiguo se alzaba, desolador, nuestro mismo dilema. El único pueblo que ha amado verdaderamente los goces de este mundo, quería a toda costa escapar del mundo; y las pocas gentes virtuosas de aquel tiempo no se interesaban por los hombres lo bastante para trastornarlos. Ante este dilema, que es el nuestro, aparece súbitamente el Cristianismo, ofreciendo una singular respuesta que el mundo aceptó como la única verdadera. Fué entonces una solución verdadera; creo que ahora lo es igualmente.

Y la respuesta fué como el tajo de una espada, que parte en dos; en manera alguna provocó la unión de las nociones. En suma, lo que hizo fué dividir a Dios del cosmos. La noción del Dios trascendente y distinto que algunos cristianos pretenden ahora borrar del Cristianismo, era, en verdad, la única razón para desear el Cristianismo; era la fuerza misma de la respuesta que la nueva religión aportaba a los enigmas del desdichado pesimista y del todavía más desdichado optimista. Como aquí sólo me importa el problema particular de éstos, sólo indicaré rápidamente esta gran sugestión metafísica. Toda descripción de los principios creadores o sustentadores de las cosas tiene que ser metafórica, por ser esencialmente verbal. Así, el panteísta tiene que hablar de que Dios está *en* todas las cosas, como si es-

tuviera *dentro* de una caja. Así, hasta el nombre de evolucionismo implica la idea de algo que se enrolla como un tapete. Y todos los términos, pertenezcan o no al lenguaje religioso, admiten semejante crítica. La cuestión está en que los términos sean o no útiles, y en si es o no posible indicar con ellos alguna idea sobre el origen de la existencia. Y no me parece que esto sea imposible, y así lo hace el evolucionista, que, en caso contrario, no nos hablaría de evolución. Y la proposición radical de todo el teísmo cristiano es ésta: que Dios es creador en el mismo sentido en que es creador un artista. El poeta se siente tan distinto de su poema, que habla de él como de «una bagatela que ha soltado por ahí.» En el acto mismo de publicarlo, lo ha lanzado de sí. Este principio de que toda creación y procreación es un arrancamiento, resulta tan consistente, por lo menos, aplicado a la explicación del cosmos, como lo es el principio evolucionista de que todo crecimiento es una ramificación. Una mujer, en el acto mismo de tener un hijo, puede decirse que pierde un hijo. Toda creación es separación, y el nacimiento es una partida tan solemne como la muerte.

Hé aquí, pues, el principio fundamental del Cristianismo: que el divorcio en el acto divino de la creación, como el que separa al poeta de su poema o a la madre de su recién nacido, es

la representación verídica del acto en virtud del cual la energía absoluta produjo el mundo. Según el sentir de la mayoría de los filósofos, Dios, al hacer el mundo, lo esclavizó; pero según el Cristianismo, Dios, al hacer el mundo, lo libertó. Podemos decir que Dios, más bien que un poema, había escrito un drama; un drama que había planeado como cosa perfecta, pero cuya representación quedaba confiada a los actores y directores humanos, quienes desde luego lo destrozaron. Después discutiré este teorema. Aquí me conformo con advertir la admirable suavidad con que se resolvió el dilema que hemos venido examinando. Al fin hemos descubierto el medio de alegrarnos o de indignarnos sin degradarnos hasta el pesimismo o el optimismo. Al fin nos es dable combatir contra todas las fuerzas de la existencia, sin aparecer como desertores de su bandera. Ya podemos estar en paz con el universo, y en abierta guerra con el mundo. Ya puede matar San Jorge al dragón, por enorme que sea el monstruo agazapado en los rincones del cosmos, y aun cuando fuere mayor que las poderosas ciudades y las infinitas colinas. Y si fuere tan grande como el mismo mundo, todavía se le podría matar en nombre del mundo. San Jorge no tiene ya que reparar en las extravagancias o proporciones de las cosas, sino sólo en el secreto original de sus

intenciones. Ya puede alzar la espada sobre la cabeza del dragón, aun cuando éste sea toda la existencia; aun cuando los cielos que se abren sobre la frente del héroe no sean más que las abiertas fauces de la bestia.

Y aquí sobrevino una experiencia que me declaro incapaz de describir. Parecióme que, desde el día de mi nacimiento, vivía yo desatinando entre dos enormes e inmanejables máquinas, muy distintas entre sí, y sin la menor conexión aparente: el mundo y la tradición cristiana. En la máquina del mundo había yo logrado descubrir este agujero: que es posible en cierto modo dar con un medio de amar al mundo sin confiar en él, de amarlo sin ser mundano. Ahora bien; en la teología cristiana encontré al fin, a manera de perno, este principio fundamental: la insistencia dogmática de que Dios es un ente personal y ha creado un mundo distinto de su propia personalidad. El perno del dogma entraba exactamente en el agujero descubierto en la máquina del mundo—como que sin duda para eso estaba hecho—. Y entonces aconteció el milagro. Una vez que las dos máquinas quedaron así conectadas, todas las demás piezas, una tras otra, se fueron aviniendo con fantástica exactitud; y hasta me parecía oír el ruido que iban haciendo todos los engranajes al morder en su sitio justo, con un como crujido de ali-

vio. Puesta en su lugar una pieza, todas las demás repitieron la exactitud, así como los relojes van dando, casi a una, las doce campanadas del mediodía. Un instinto tras otro iba encontrando su correspondiente doctrina. O para variar la metáfora, me sucedió como si, habiéndome adelantado por tierra enemiga para apoderarme de una fortaleza, la rendición de la fortaleza hubiera sido seguida de una rendición general y hasta de una alianza. Toda la tierra pareció entonces encenderse para iluminar los campos de mi remota infancia; y aquel cúmulo de ciegos caprichos infantiles que en el cuarto capítulo he intentado bosquejar entre sombras, súbitamente se aclaró y se justificó. De modo que no me engañaba yo al suponer que en el rojo intenso de las rosas había cierto don de elección: tratábase, en efecto, de una elección divina. No me engañaba yo al sospechar que era más probable que el color de la hierba fuese una equivocación y no una necesidad, puesto que, en efecto, la hierba pudo haber tenido otro color. Y mi creencia de que la felicidad pendía del hilo sutilísimo de una condición, no dejaba, en resumidas cuentas, de tener un significado profundo; significaba nada menos que la doctrina de la Caída. Hasta esas nebulosas, vagas y absurdas nociones que ni siquiera he acertado a describir, mucho menos a defender, parecían

ahora recobrar su sitio natural e instalarse quietas como las cariátides colosales del Credo. Aquella famosa ocurrencia de que el cosmos no era algo enorme y desierto, sino algo diminuto y gracioso, adquiriría también un pleno sentido, puesto que toda obra de arte tiene que ser diminuta a los ojos del artista. Para Dios, las estrellas tienen que ser tan pequeñas y encantadoras como los diamantes. Y aquel pertinaz instinto mío de que las cosas buenas no son simplemente utensilios aprovechables, sino, sobre todo, reliquias preciosas — como los objetos salvados del barco de Crusoe —, hasta este instinto que parecía tan extravagante, se dijera que estaba inspirado por un soplo de sabiduría; puesto que, según el Cristianismo, somos realmente los supervivientes de un naufragio, la tripulación de un barco de oro que se ha ido a pique antes de los comienzos del mundo.

Pero lo más importante es que esta nueva actitud espiritual transformaba absolutamente las razones del optimismo, y que, al trastornarse éstas, el alma experimentaba aquél brusco alivio del hueso dislocado que vuelve a su coyuntura. A menudo me he declarado optimista sólo por rechazar la grosera blasfemia del pesimismo. Pero lo cierto es que todo el optimismo que las filosofías de mi tiempo pudieron proporcionarme, me resultaba tan falso como desalentador, por el hecho mismo de

que todo él se gastaba en probar que los hombres somos plenamente adaptables al mundo. Y el optimismo cristiano se funda en el hecho reconocido de que *no* somos adaptables al mundo. Había yo procurado ser feliz repitiéndome que el hombre es un animal, como todo ser creado por Dios. Pero ahora, al descubrir que el hombre es, en cierta manera, una monstruosidad, pude sentirme verdaderamente feliz. Había yo tenido razón en ver extravagancia en todas las cosas, puesto que yo mismo era, a un tiempo, la peor y la mejor de todas. El placer del optimista era enteramente prosaico, por fundarse en la naturalidad de las cosas; pero la alegría cristiana es poética porque procede de la innaturalidad de las cosas a la luz de lo sobrenatural. El filósofo se cansaba de repetirme que yo estaba en mi verdadero sitio, y a mí hasta esas aprobaciones me resultaban depresivas. Pero averigüé al fin que estaba yo en el sitio *equivocado*, y entonces mi alma cantó sus regocijos como pájaro en primavera. Y el conocimiento descubrió y alumbró recónditos y olvidados recintos en la penumbrosa morada de mi infancia. Y entonces sí que pude entender por qué las humildes hierbas del suelo me habían parecido siempre tan cómicas como las barbas verdes del gigante, y por qué, aun estando en casa, venía a visitarme la nostalgia.

CAPÍTULO VI

LAS PARADOJAS DEL CRISTIANISMO

LA verdadera confusión de este mundo en que hemos nacido no le viene de que sea un mundo irracional, ni aun de que sea un mundo racional. La más abundante fuente de errores está en que las cosas son casi razonables, sin llegar a serlo completamente. La vida no es ilógica en sí, pero resulta una verdadera trampa para los lógicos, porque aparenta algo más de regularidad matemática de la que realmente posee, y mientras su exactitud es manifiesta, su inexactitud es recóndita, y sus absurdos yacen como en acecho. Me explicaré, aunque sea con un ejemplo grosero. Supongamos que un matemático de la luna quisiera calcular las proporciones del cuerpo humano: en primer lugar, advertiría que nuestro cuerpo es doble, lo que parece condición esencial. Cada hombre es un par de hombres; el del lado derecho y el del lado izquierdo, y ambos son completamente parecidos. Tras de notar, pues, que el hombre tiene un brazo del lado derecho y otro del izquierdo, una pierna a la derecha y otra a la izquierda, descendería al

detalle, computando igual número de dedos en los pies y en las manos, ojos gemelos, orejas pares, dos cejas idénticas y hasta dos lóbulos cerebrales parejos. Al cabo, erigiría en ley su observación y, entonces, encontrando un corazón del lado izquierdo, inferiría la existencia de otro en el lado derecho; y se engañaría redondamente cuando más seguro se soñara.

Y en esta sutil aberración de una pulgada reside la causa de todo el mal, que parece como una secreta traición que nos atisbara desde el fondo del universo. Una manzana, una naranja, son lo bastante redondas para que se las llame redondas; sin embargo, no son verdaderamente redondas. La misma tierra afecta la forma de una naranja lo bastante para que algunos astrónomos sencillos declaren que es un globo. La hoja vegetal recibe su nombre de la hoja de la espada, porque se le parece; y, sin embargo, no son ambas iguales. Por todas partes nos sale al paso este elemento irreducible, inconmensurable, que siempre se escurre de las manos del racionalista, pero siempre hasta el último momento. De que el contorno terrestre dibuje una inmensa curva, debiera inferirse lógicamente que cada pulgada de la superficie terráquea cede a la curva general; y de que el hombre tenga un cerebro a cada lado del cuerpo, debiera inferirse que tiene también un par de corazones. Y, con todo, los

hombres de ciencia están sin cesar organizando expediciones al Polo Norte, con la esperanza de encontrar una región completamente plana, así como sin cesar organizan expediciones en busca del corazón del hombre, si bien sus intentos acaban siempre por dar en el mal lado.

Ahora bien: el mejor criterio para apreciar nuestras intuiciones o inspiraciones es ver si son capaces de prever estas anomalías o sorpresas. Si nuestro matemático lunar repara en el par de brazos y en el par de orejas, contétese con inferir la existencia de dos omoplatos y dos lóbulos cerebrales; que si además adivina que hay un corazón en su sitio justo, entonces, podemos decir, es algo más que un matemático. Y esto es precisamente lo que, en mi opinión, acontece con el Cristianismo; porque el Cristianismo no sólo es capaz de inferir las verdades lógicas, sino que, cuando sobreviene el absurdo, sabe acertar—digámoslo así—con las verdades ilógicas. No sólo va derecho sobre las cosas, sino que, si cabe, va torcido, cuando también van torcidas las cosas. Su plan se adapta a las irregularidades secretas y sabe esperar lo inesperado. Es fácil para con las verdades sencillas, y porfiado para con las sutiles. Admite las dos manos del hombre, pero (aunque todos los modernistas aullen) no admite la obvia deducción de que

el hombre tiene dos corazones. Y esto es lo que quiero hacer ver en este capítulo, demostrando cómo siempre que en la teología cristiana sentimos alguna irregularidad, es porque también la verdad por descubrir presenta una irregularidad semejante.

Ya he discutido esa falsa argumentación de que tal o cual credo pudo merecer crédito en una época y no merecerlo al presente. Porque claro está que cualquiera cosa puede ser creída en cualquier tiempo. Pero conviene advertir que, efectivamente, y desde cierto punto de vista, hay creencias más propias de una sociedad compleja que de una sociedad sencilla. El que se convierte al Cristianismo en Birmingham tiene más razones para su fe que el que se confiesa cristiano en Mercia. Porque mientras más complicada sea la coincidencia, menos merece el nombre de coincidencia. Si los copos de nieve adquieren casualmente el contorno de la población central de Midlothian (1), podrá ser cosa accidental; pero si reproducen exactamente el plano laberintoso del palacio de Hampton, me parece que estamos ante un verdadero milagro. Y lo mismo que pienso de este milagro pienso de la filosofía cristiana: la complicación de la vida actual prueba más hondamente la verdad de su

(1) *The heart of Midlothian*, cuento de Scott publicado en la colección *Tales of my Landlord* (1818).

credo que cualquiera de aquellos problemas simplistas que se agitaron en los días de la fe. Fué en Notting Hill, fué en Battersea donde la verdad cristiana comenzó a deslumbrarme. Todo esto explica esa complicada elaboración de doctrinas que ofrece el Cristianismo y que desazona tanto a los que, sin profesarlo, lo admiran. Pero una vez que se es creyente, la complejidad del propio credo es nuevo motivo de orgullo. Que no de otro modo enorgullecen al sabio las dificultades de su ciencia, porque esto prueba su fecundidad en posibles descubrimientos; y siempre que el sistema sea acertado, será un elogio decir de él que es un sistema laboriosamente acertado. Un bastón puede meterse en un hoyo o una piedra puede caer en un pozo por mera casualidad. Pero una llave y una cerradura son tan complejas que si se avienen es porque se ha dado con la verdadera llave.

Pero la misma elaboración esmerada de este sistema dificulta sobremanera mi propósito actual, que consiste en describir este caso de acumulación de verdad. Muy difícil es defender aquello de que se está convencido profundamente; al paso que es relativamente fácil hacer la apología de lo que sólo se cree a medias. Porque cuando se cree a medias en algo es porque se ha dado con esta o aquella prueba, que pueden ser explicadas a los demás.

Pero mientras creemos que una teoría filosófica admite prueba particular, no estamos realmente convencidos de ella. Sólo está realmente convencido de su creencia el que la ve comprobada por todas las cosas a la vez. Y cuando sienta su convicción apoyada por más y más razones, más y más pasmado se quedará ante la dificultad de exponerlas de pronto. Por ejemplo, si se pregunta intempestivamente a un hombre de inteligencia ordinaria por qué prefiere la civilización al salvajismo, se pondrá a mirar para todos lados y sólo contestará vaguedades: «¿Por qué?.. Porque puede uno tener sus estantes... y su carbón en la carbonera... y un piano... y policía». El caso de la civilización es sumamente complejo: ¡no en vano ha hecho tantas cosas la civilización! Y la misma multiplicidad de pruebas que debiera producir una respuesta aplastante, acaba por sofocar e imposibilitar la respuesta.

De modo que toda convicción profunda va acompañada de cierta desesperación: es tan enorme la fe que el hacerla andar se toma mucho tiempo. Y lo curioso es que la indecisión nace de la indiferencia respecto al punto de partida. Ya se sabe que todos los caminos llevan a Roma—razón por la cual mucha gente nunca puede llegar al término.— De mí sé decir que, en ésta mi defensa del Cristianismo, lo mismo me da comenzar por cualquier lado:

ora sea una calabaza, ora sea un «autotaxi». Pero, en bien de la claridad, prefiero seguir mis argumentos en el punto en que los dejé al cerrar mi anterior capítulo; el cual—como recordará el lector—se consagró a indicar la primera de estas coincidencias o ratificaciones místicas de que vengo tratando. Hasta entonces, cuanto me habían dicho del Cristianismo sólo había servido para alejarme más y más de él. A la edad de doce años era yo un pagano y, a los dieciséis, un agnóstico hecho y derecho. Y me parece incomprensible que se pase de los diecisiete sin haberse planteado la sencillísima cuestión que yo me propuse. Claro es que conservaba yo una confusa reverencia por la deidad universal, acompañada del más vivo interés histórico por el Fundador del Cristianismo; pero la verdad es que yo veía en Él un simple mortal, aunque tampoco se me ocultó que llevaba alguna ventaja a la mayoría de Sus críticos modernos. Leí la literatura científica y escéptica de mi tiempo, o al menos todos los embustes escritos en inglés sobre la materia, y nada más; quiero decir, nada más, en punto a cuestiones filosóficas. También los horrores folletinescos que practiqué un poco se inspiraban en una tradición de Cristianismo tan saludable como heroica, pero yo entonces no lo comprendí así. De apologías del Cristianismo nunca leí una sola línea, y

aun ahora procuro leerlas lo menos posible. Quienes me volvieron a la teología ortodoxa fueron Huxley, Herbert Spencer y Bradlaugh, como que suscitaron en mí las primeras dudas sobre la duda. Tenían mucha razón nuestras abuelitas al asegurar que Tom Paine y los librepensadores perturbaban el alma humana. Así es: la mía la perturbaron de un modo horrible. El racionalista me obligó a preguntarme si la razón no serviría para nada, y al acabar con Herbert Spencer, concebí, por primera vez, una duda sobre la evolución. Al doblar la última hoja de las lecturas ateas del coronel Ingersoll, cruzó por mi mente la idea terrible: «Casi me estáis persuadiendo al Cristianismo» Yo estaba desesperado.

Este funesto don de los agnósticos para excitar dudas más profundas que las suyas, pudiera explicarse de mil modos. Escojo un ejemplo al azar: a medida que leía todas las exposiciones no cristianas o anti-cristianas de la fe, desde Huxley hasta Bradlaugh, fué desarrollándose en mí una lenta y avasalladora impresión: la de que el Cristianismo era la cosa más extraordinaria del universo. Porque el Cristianismo, según creía yo entender, no sólo contenía los errores más escandalosos, sino que parecía poseer cierto talento místico para combinar errores contradictorios. Por todas partes se le atacaba, y por mil razones contrarias. No

bien acababa el racionalista de demostrar que quedaba demasiado al Oriente, cuando ya otro demostraba con igual energía que quedaba demasiado al Occidente. Todavía estaba yo indignado ante su angulosidad dura y agresiva, cuando ya me sentía exaltado para condenar sus enervantes redondeces sensuales. Y por si alguno de mis lectores no sabe lo que son semejantes luchas, propondré al acaso unos cinco ejemplos —de entre los cincuenta o más que conozco— de estos ataques contradictorios en que se agota el escepticismo.

Una de las cosas que más me impresionaban era la elocuente acusación contra el Cristianismo en virtud de su inhumana melancolía, porque yo consideraba entonces, lo mismo que hoy, que el verdadero pesimismo es un pecado imperdonable. El falso pesimismo, en cambio, es una gala social más bien agradable; y, afortunadamente, casi todos los pesimismos son falsos. Y si al decir de algunos, el Cristianismo no era más que pesimismo puro y enemigo de la vida, yo hubiera querido hacer volar la Catedral de San Pablo. Pero ved lo que son las cosas: en el capítulo primero, mis autores me habían demostrado a satisfacción que la Doctrina Cristiana era un exceso del pesimismo; y, después, en el capítulo segundo, comenzaban a demostrarme que había en ella un optimismo algo exagerado. Una de las acusa-

ciones capitales contra el Cristianismo era que, con su lúgubre y lacrimoso cortejo de terrores, impide que los hombres se regocijen libremente en el seno de la naturaleza. Pero otra acusación no menos grave pretendía que el Cristianismo trataba de consolar a los hombres con las promesas de una fingida providencia, reduciéndolos al estado de niños de teta. Un autorizado agnóstico preguntaba porqué no había de estimarse la belleza natural, y porqué había de ser tan difícil la libertad; y otro autorizado agnóstico objetaba que el optimismo cristiano —«túnica del disimulo urdida por las manos de la piedad»— pretendía ocultarnos la fealdad de la naturaleza y la imposibilidad de ser libres. Apenas un racionalista había declarado que el Cristianismo es una monstruosa pesadilla, cuando ya otro le llamaba paraíso de la locura. Los cargos eran contradictorios, y esto me tenía confundido. No era posible que el Cristianismo fuese a la vez un disfraz blanco de un mundo negro, y un disfraz negro de un mundo blanco. El estado del cristiano no podía ser a la vez tan confortable que sólo los afeminados se enamorasen de él, y tan inconfortable que sólo los locos lo aguantasen. Si era verdad que falsificaba la visión de la vida, tenía que ser de un modo o del otro, pero no podía ser, a un tiempo, como los anteojos verdes y como los anteojos color de rosa. A imi-

tación de toda la juventud de mi época, mascullaba yo con una alegría terrible las burlas que Swinburne lanzaba ante las desolaciones del Credo:

«Triunfaste, pálido Galileo, y el mundo se nubló con tu aliento.»

Pero, habiendo leído las interpretaciones que del Paganismo hace el poeta (por ejemplo, en «Atalanta») pude inferir que el mundo estaba más nublado antes que después de los resuellos del Galileo. El poeta, en efecto, sostenía que, de un modo abstracto, la vida era una profunda negrura; pero que quién sabe cómo, el Cristianismo la había ennegrecido todavía más: el mismo que acusaba la creencia cristiana por pesimista, no era más que un pesimista. «Algo anda mal aquí», me dije. Y en una hora de iluminación, cruzó por mi mente la idea de que no podían ser los mejores jueces, en punto a las relaciones de la religión con la felicidad, los que, por propia confesión, no disfrutaban de la una ni de la otra.

Y entiéndase que no doy por falsas las acusaciones o por locos a los acusadores, no. Simplemente, me pareció que el Cristianismo había de ser cosa más maravillosa y más perversa de lo que pretendían aquéllos. Porque una doctrina puede contener ambos errores contrarios, pero esto la acredita todavía de más estrambótica. Puede un hombre ser muy

gordo aquí y muy flaco allá, siempre que tenga una figura extravagante. Hasta este momento, pues, sólo me había preocupado la extravagancia de la religión cristiana. Aún no se me había ocurrido que la extravagancia pudiera estar en la mente racionalista.

Y hé aquí otro caso semejante. Comprendí que otro de los argumentos más fuertes contra el Cristianismo consistía en que cuanto lleva el nombre de cristiano parece asumir una actitud tímida, timorata y poco varonil ante las necesidades de la resistencia o de la lucha. Los grandes escépticos del siglo XIX eran ciertamente varoniles. Bradlaugh a la manera expansiva y Huxley a la manera reticente, los dos eran hombres cabales. En comparación de esto, se diría que los consejos cristianos resultaban, más que pacientes, cobardes. Aquella paradoja evangélica de que hay que ofrecer al agravio la otra mejilla, el que los sacerdotes no deban combatir, y una infinidad de circunstancias por el estilo, daban visos de verdad a la acusación de que el Cristianismo se proponía reducir al hombre a la categoría de un manso cordero. En cuanto la leí la creí; si nada más hubiera leído, aún la estaría creyendo a estas horas. Pero sucedió que leí también algo muy diferente: al volver la hoja de mi manual agnóstico, tuve que volver la cabeza del otro lado, porque me encontré con que, ahora, el

Cristianismo resultaba odioso, no por su poca, antes por su mucha combatividad. El Cristianismo era el origen de todas las guerras; el Cristianismo había ahogado al mundo en un diluvio de sangre. ¡Y yo que estaba indignado de que el cristiano fuera incapaz de indignarse! Ahora, en cambio, tenía yo que indignarme al ver que la indignación cristiana era el más tremendo espanto de la Historia; que su ira había empapado la tierra y levantado sus humaredas hasta el sol. Los mismos que reprochaban al Cristianismo su blandura y su cobardía monásticas, le reprochaban ahora la violencia y la bravura de las Cruzadas. De suerte que, por extraño modo, era responsable a la vez de que Eduardo el Confesor no hubiera peleado y de que Ricardo Corazón de León lo hubiera hecho con exceso. Los cuáqueros—decían—son los verdaderos cristianos típicos; pero, al mismo tiempo, las matanzas de Cronwell y de Alba eran crímenes cristianos típicos: ¡concertadme esas medidas! ¿Cómo entender a ese dichoso Cristianismo que siempre estaba prohibiendo y siempre provocando las guerras? ¿Cuál podía ser la naturaleza de una doctrina cuyos abusos conducían a las abstinencias de la guerra, al mismo tiempo que a la guerra incesante? ¿En qué planeta de los enigmas había podido engendrarse esta potencia de las cobardías monstruosas y de las mons-

truosas agresiones? La fisonomía del Cristianismo se iba volviendo más extravagante por minutos.

Veamos ahora un tercer ejemplo, y el más importante de todos, por ser el único que implica una objeción positiva contra la fe cristiana: la de que semejante religión no es más que una de tantas religiones. Inmenso es el mundo, y como dice el proverbio, de todo hay en la viña del Señor. El Cristianismo pudiera decirse que es una religión adecuada para cierta clase de hombres: nacido en Palestina, se ha limitado, prácticamente, al mundo europeo. Mucho me impresionó este argumento en mi juventud, y muy inclinado me sentí hacia la doctrina que suele predicarse en el seno de las Asociaciones Morales: aquella de que hay una Iglesia inconsciente y superior a toda la humanidad, fundada en la omnipresencia de todas las conciencias humanas. Los credos dividen a los hombres: la moral los unirá. El alma puede viajar por las tierras más remotas y exóticas, y a través de todos los tiempos, siempre hallará la comunidad esencial del sentimiento ético. Confucio, desde las regiones orientales, le dice: «No robarás». El más intrincado jeroglífico, testimonio de una edad primitiva, le aconseja así: «Los niños no deben mentir». Creí firmemente en esta doctrina de la fraternidad de los hombres, fundada en

la común posesión del sentido moral; y junto con otras, aún conservo semejante creencia. Y lo que más me disgustaba del Cristianismo era que éste supusiese que épocas y naciones enteras habían podido carecer de esta luz de la razón y justicia. Pero entonces vino la con-sabida sorpresa: los mismos que hablaban de que la humanidad constituía una sola Iglesia, desde Platon hasta Emerson, hablaban también de que la moral se transforma incesantemente, por manera que la justicia de ayer puede convertirse en la injusticia de hoy. Si, por ejemplo, yo pedía un altar, se me contestaba que no me hacía falta ninguno, puesto que nuestros hermanos los hombres nos proporcionaban, en sus costumbres e ideales universales, los más claros oráculos y el credo mejor. Pero si yo me atrevía a sugerir que una de esas costumbres universales del hombre consiste en tener un altar, entonces mis maestros agnósticos daban la media vuelta y me declaraban brutalmente que el hombre había vivido siempre en las tinieblas, alimentándose con salvajes supersticiones. Claro veía yo que su muletilla era que el Cristianismo, dando luz a algunos, dejaba a todos los demás agonizar entre tinieblas. Pero también veía yo que su mayor timbre consistía en asegurar que la ciencia y el progreso, siendo el descubrimiento de algunos, era la confirma-

ción de que todos los demás agonizaban entre tinieblas. El mayor insulto para el Cristianismo era la mayor jactancia para consigo mismos, y en la relativa insistencia del insulto y de la jactancia parecía descubrirse una como falta de honradez. Cuando considerábamos al agnóstico y al pagano, habíamos de reconocer que todos los hombres comulgan en una religión infusa. Pero, en cambio, cuando considerábamos al místico o al espiritualista, habíamos de reconocer lo absurdo de algunas religiones humanas. Habíamos de confiar en la ética de Epicteto, porque la ética no ha cambiado, pero había que desconfiar de la ética de Bossuet, porque la ética ha cambiado. En doscientos años ha podido cambiar lo que no cambiara en dos mil.

La cosa se ponía alarmante. Ya no me torturaba tanto el saber si la maldad del Cristianismo era capaz de tantos errores, como el saber si había un bastón digno de apalear con él al Cristianismo. ¿Qué misterios eran aquéllos, que el que los contradecía no se percataba de estarse contradiciendo a sí propio? Y por todas partes lo mismo. Siento no poder entrar aquí en todas las particularidades de este debate; pero para que nadie se figure que mis tres ejemplos han sido cuidadosamente escogidos, propondré otros más.

Ya se sabe que algunos escépticos han ale-

gado como el mayor crimen del Cristianismo su ataque a la organización de la familia: el haber arrastrado a la mujer hacia las soledades y contemplaciones del claustro, alejándola del hogar y los hijos. Pero frente a esto, no faltan escépticos—algo más avanzados—que aleguen como el mayor crimen cristiano el someternos a la familia y al matrimonio: el forzar a la mujer a las faenas domésticas con los hijos, prohibiéndole los alivios de la soledad y la contemplación. Es decir, la acusación contraria. Algunos pasajes de la Epístola sobre el matrimonio—decían los anticristianos—respiran el desdén más profundo por las capacidades intelectuales de la mujer. Pero, por mi cuenta, yo descubrí que no era menor el desdén de los anticristianos, puesto que su burla de estilo era que «sólo las mujeres» van a la iglesia. Otras veces se acusaba al Cristianismo por sus hábitos de desnudez y de hambre, por su sayo y su pobre plato de guisantes; y medio minuto después se le acusaba por su pompa y ricos rituales, sus relicarios de pórfito y sus mantos dorados. Se le achacaba, a la vez, su sencillez y su rebuscamiento. Siempre se le achacaba el cohibir la sexualidad, y hé aquí que el malthusiano Bradlaugh descubrió que no la sujetaba lo bastante. A menudo se le acusa, contradictoriamente, por su respetabilidad afectada y por su extravagancia religiosa.

Y, bajo las pastas del mismo panfleto ateísta, he visto condenar la fe por la desunión que provoca («unos piensan una cosa y otros otra»), y también porque suscita la unión («sólo la divergencia de opiniones nos salva de una ruina cierta»). En la misma conversación, cierto librepensador amigo mío condenó al Cristianismo por su abominación de los judíos, y después abominó de él por ser cosa de judíos.

Me propuse ver honradamente las cosas, y honradamente me propongo decirlas aquí: la verdad es que el ataque contra el Cristianismo no parecía enteramente desacertado. Mi conclusión fué ésta: de ser el Cristianismo un error, debe de ser un error muy gordo. Para que todos esos horrores contradictorios se hubiesen podido juntar en una sola doctrina, ésta tenía que ser extrañísima y excepcional. Hay hombres miserables y despilfarrados a un tiempo, pero son extrañísimos. Los hay ascéticos y sensuales: siempre extrañísimos. Pero para que esta masa de locas contradicciones pudiera mantenerse—cuáquera y sanguinaria, harapienta y vistosa, austera y enamorada de las lujurias visuales, ruina de la mujer a la vez que su inesperado refugio, pesimismo solemne y optimismo imbécil—para que todo este mal pudiera ser, tenía que asumir caracteres únicos y supremos. Y de monstruo tan excepcional mis maestros racionalistas no me da-

ban la más humilde explicación. Teóricamente, el Cristianismo no era a sus ojos más que uno de tantos mitos y errores de los mortales. Pero no me daban la clave de este pasmo de maldad sobrenatural. Porque a la altura de lo sobrenatural llegaba esta paradoja del horror; como que era casi tan sobrenatural como la infalibilidad del Papa. Una institución histórica que ni por casualidad acierta, es tan milagrosa como otra que ni por casualidad se equivoca. Y no se me ocurría más explicación que el suponer al Cristianismo caído, no digamos del cielo, sino de los mismos infiernos. Realmente, de no ser el Cristo, Jesús de Nazaret tenía que ser el Anticristo.

Y entonces, en quietas horas de meditación, una extraña idea vino a herirme como un rayo. De súbito encontré en mi mente nuevas explicaciones. Supóngase que oímos a varios amigos hablar de un desconocido, y que algunos afirman que es muy alto y otros que es muy bajo, lo cual nos tiene intrigadísimos; unos se quejan de su gordura, y otros de su delgadez; unos lo encuentran muy negro, y otros muy rubio. La primera explicación, como ya dijimos, es ésta: se trata de un extraño sujeto. Pero aún es posible otra explicación: puede que se trate de un sujeto normal, y que los gigantones lo encuentren demasiado bajo, mientras los enanos lo encuen-

tran demasiado alto; los robustos hombrachones no lo encuentran bien desarrollado, y los esmirriados pisaverdes creen que rebasa los contornos de la elegancia. Tal vez los suecos, de cabelleras tan pálidas como la estopa, le llaman moreno, mientras que a los negros parece rubio. En resumidas cuentas, acaso este tipo extraordinario no sea más que el tipo ordinario, lo normal, lo central. Pudiera ser que el Cristianismo resulte, a la postre, lo más cuerdo, y todos sus críticos no sean más que otros tantos locos. Quise entonces buscar una contraprueba a esta tesis, preguntándome si en los acusadores se descubría alguna morbosidad que pudiera explicarnos el por qué de la acusación; y vi con sorpresa que la llave entraba en la cerradura. No dejaba de ser extraño, por el ejemplo, que los modernos acusasen al Cristianismo por sus austeridades corporales a la vez que por sus pompas artísticas; pero tampoco dejaba de serlo el que los modernos combinaran los hábitos de lujuria corporal con una absoluta carencia de pompas artísticas. Al hombre moderno le parecía demasiado rica la túnica de Becket y demasiado pobres los platos de su mesa. De suerte que se podía considerar al hombre moderno como excepcional en la historia, porque nunca el hombre había comido manjares tan elaborados, ni vestido trajes tan lastimosos. El mo-

dero ve muy simples aquellos aspectos de la iglesia en que la vida moderna es excesivamente compleja, y muy opulentos aquellos en que la vida moderna es muy opaca. El mismo a quien disgustan las fiestas y celebraciones sencillas se muere por gustar una buena «entrée». Se horroriza ante las vestiduras, y lleva un par de miserables calzones. Y claro está que, si cabe el absurdo en esta materia, el absurdo está en los calzones y no en la sencilla caída de la túnica. Si cabe en esto el absurdo, el absurdo está en las extravagantes «entrées» y no en las comidas de vino y pan.

Y así seguí examinando todos los casos, y descubriendo que la llave jugaba en todas las cerraduras. El que Swinburne se irritara ante las desdichas del Cristianismo, y más todavía ante sus regocijos, era muy sencillo de explicar: en el Cristianismo no había la menor complicación de estados enfermizos, mientras que en Swinburne sí la había. Las restricciones del Cristianismo le dolían, por ser él mucho más hedonista que cualquier hombre sano y normal. La fe de los cristianos le mortificaba, por ser él mucho más pesimista de lo que conviene a un hombre sano. Igualmente los malthusianos atacaban al Cristianismo por instinto, no por lo que en el Cristianismo haya de antimalthusiano, sino por lo que hay de inhumano en el malthusianismo.

Me parecía, sin embargo, que no era posible considerar simplemente al Cristianismo como un término medio y justo de sensibilidad, que aún quedaba en él cierto elemento de énfasis y hasta de frenesí; lo cual podía justificar las críticas superficiales de los descreídos. Seguramente que era un sistema cuerdo, y cada vez me lo parecía más; pero no era simplemente cuerdo en el sentido mundano; no era lisa y llanamente templado y respetable, no. Sus aguerridas cruzadas y sus santos angelicales parecían contrabalancearse entre sí; más aún: sus cruzadas habían sido demasiado aguerridas, y demasiado angelicales sus santos, más de lo que hubiera sido decente. Y en este punto de mi especulación me acordé otra vez de la alternativa del suicida y el mártir. Allí, se daba una manera de combinación entre dos actitudes más bien insanas que parecía, sin embargo, merecer ya el nombre de sana. Y aquí, la misma contradicción se repitió, con la circunstancia de que ya la había yo justificado. Este era uno de los puntos paradójicos en que los escépticos creían descubrir un error, y yo lo tenía ya por un acierto. Por muy feroz que sea el amor del Cristianismo para sus mártires o su odio para los suicidas, nunca lo serán tanto como lo habían sido los míos antes de que soñara en la fe cristiana. Y aquí venía lo más difícil e interesante del proceso. Por

entre la balumba de confusos pensamientos teológicos, comencé a afirmarme en una sospecha, que ya he bosquejado a propósito del optimismo y el pesimismo: que no era una amalgama o compromiso entre ambas tendencias lo que nos convenía, sino las dos cosas a un tiempo, llevadas a su punto máximo de energía; el amor ardiente, la ira ardiente. Aquí sólo voy a tomarlo por el lado ético, pero no necesito recordar al lector que esta combinación es un principio central de la teología ortodoxa. Porque la teología ortodoxa insiste de un modo especial en que el Cristo no es un ente aparte del ente divino y del ente humano, como un elfo o duende; ni tampoco un ente semi-humano y semi-inhumano, como un centauro, sino las dos cosas a la vez y en toda su plenitud: un hombre humanísimo y un Dios divinísimo. Y ahora, entremos en materia.

Todo hombre normal es capaz de entender que la normalidad es una manera de equilibrio; que se puede ser loco y comer mucho, o ser loco y comer poco. Entre los modernos han salido ciertas vagas ideas de progreso y evolución que parecen concebidas contra el μέσον o «justo medio» de Aristóteles, y que parecen anunciar que estamos destinados a morirnos de hambre progresivamente, o a almorzar todos los días alimentos más abundantes. Pero

la solidez del μέτρον se mantiene inamovible para todo el que piense un poco, y los nuevos críticos no han logrado trastornar más balanza que la suya propia. Sin embargo, admitido que debemos conservar cierta ley de balanza, lo importante es averiguar cómo nos las arreglaremos para ello. Éste es el problema que el paganismo pretendió resolver; éste, el que, según mi sentir, ha quedado bien resuelto, y de una manera singularísima, por el Cristianismo.

El paganismo declaró que la virtud consistía en una balanza; el Cristianismo, que consistía en un conflicto: en el choque de dos pasiones opuestas en apariencia. En realidad, tal contradicción no existe, pero ambos extremos son de tal naturaleza, que no se les puede captar simultáneamente. Volvamos por un momento a nuestra parábola del mártir y el suicida, y analicemos su respectiva bravura. No hay cualidad que, como ésta, haya hecho divagar y enredarse tanto a los simples racionalistas: el valor es casi una contradicción en los términos, puesto que significa un intenso anhelo de vivir, resuelto en la disposición de morir. «El que pierda su alma, ése la salvará», no es una fantasía mística para los santos y los héroes, sino un precepto de uso cotidiano para los marinos y montañeses: se le debiera imprimir en las guías alpinas y en las cartillas

militares. Esta paradoja es todo el principio del valor, aun del valor demasiado terreno o brutal. Un hombre aislado en el mar podrá salvar su vida, si sabe arriesgarla al naufragio; y sólo puede escapar de la muerte penetrando constantemente más y más en ella. Un soldado cortado por el enemigo necesita, para poder abrirse paso, combinar un intenso anhelo de vivir con un extraordinario desdén a la muerte: no le bastará prenderse a la vida, porque en tal caso tendrá que morir cobardemente; tampoco le bastará resolverse a morir, porque morirá como suicida; sino que ha de combatir por su vida con un espíritu de absoluta indiferencia para su vida: ha de deear la vida como el agua, y apurar la muerte como el vino. No creo que ningún filósofo haya expuesto con lucidez bastante este enigma, ni tampoco creo haberlo conseguido. Pero el Cristianismo ha hecho más: ha marcado los límites del enigma sobre las tumbas lamentables del suicida y del héroe, notando la distancia que media entre los que mueren por la vida y los que mueren por la muerte. Y desde entonces ha izado sobre las lanzas de Europa, a guisa de bandera, el misterio de la caballería: el valor cristiano, que consiste en desdeñar la muerte; no el valor chino, que consiste en desdeñar la vida.

En adelante, me pareció ya que esta dupli-

cidad pasional era la solución cristiana de todos los problemas éticos. En donde quiera, el Credo aparece extrayendo una resultante de moderación en el choque impetuoso de las emociones. Tómese, por ejemplo, el caso de la modestia, como balanza entre el simple orgullo y la simple humillación. El pagano ordinario, lo mismo que el agnóstico ordinario, dirá sencillamente que está contento de sí mismo, pero no insolentemente satisfecho; que comprende que hay muchos mejores, peores que él; que sus méritos son limitados, pero suficientes. En suma: que puede llevar alta la cabeza, aunque no con exageración. Y ésta es seguramente una actitud varonil y racional, pero cede a la objeción que ya formulamos contra el compromiso del optimismo y el pesimismo, contra la «resignación» de Matthew Arnold. Siendo una mezcla de dos cosas, resulta que a ambas las diluye, sin ofrecernos toda su energía o colorido. Este orgullo amansado no levanta los corazones como la voz de las trompetas; no os autoriza a vestiros de oro y carmesí. Por otra parte, esta dulce modestia del racionalista no purifica el alma, como el fuego, aclarándola como el cristal; tampoco, cual la estricta y absoluta humildad, hace del hombre un niño diminuto, capaz de sentarse bajo la hierba, ni le da el poder de contemplar maravillas. Porque si Alicia quiere ser la Alicia

del país de las maravillas (1), es fuerza que se empequeñezca. De modo que con semejante ánimo se pierde, a la vez, la poesía del orgullo y la poesía de la humildad. Y el Cristianismo parece que hubiera intentado salvar ambas cosas, mediante la aplicación de su extraña fórmula.

Primero separó los conceptos, y después los exacerbó. Era menester que el hombre fuese más altivo que nunca; pero, de cierto modo, también más humilde que nunca. En cuanto a Hombre, soy el príncipe de las criaturas; pero, como hombre particular, soy el último de los pecadores. Huyamos de toda humildad que signifique pesimismo, que enflaquezca o enturbie la visión de nuestros propios destinos. Ya no se oiría más el lamento del Eclesiastés, asegurándonos que la humanidad no vale más que los brutos, ni la lúgubre exclamación de Homero, pretendiendo que el hombre es la más triste de las bestias del campo. El Hombre es una estatua de Dios que pasea por el jardín del mundo. El hombre es superior a todos los brutos; su única amargura consiste en no ser una bestia, sino un dios mutilado. El griego nos habla de hombres que se arrastran por la tierra, como si quisieran asirse a ella; en adelante se hablará de hombres que se plantan de

(1) *Alice in Wonderland* de C. L. Dodgson (1832-1898).

pie sobre ella, como para sojuzgarla mejor. De modo que el Cristianismo formuló una imagen de la dignidad humana que sólo puede representarse con coronas de sol radiante o con las plumas desplegadas del pavo. Pero al mismo tiempo formuló una imagen de la abyecta pequeñez del hombre, que sólo se puede expresar con humillaciones y abstinencias; con la gris ceniza de Santo Domingo o la blanca nieve de San Bernardo. Y cuando uno piense en sí mismo, siempre hallará ocasión para las más crudas abnegaciones y las más amargas verdades. Aquí el realista puede ir hasta donde quiera; y el venturoso pesimista halla libre campo: puede decir cuanto se le antoje sobre sí mismo, mientras no blasfeme del propósito original de su ser; puede, si le place, llamarse loco y loco condenado (aunque esto ya sea calvinismo), pero no deberá decir que los locos son indignos de la salvación. No podrá decir que el hombre, en cuanto a hombre, es despreciable. En suma, que aquí también combina el Cristianismo la furia de dos contrarios, obligándolos a encontrarse, y a encontrarse furiosamente. Y en ambos extremos, la Iglesia propone una solución positiva: si consideramos nuestro propio yo, toda humildad es poca; pero todo orgullo es poco si consideramos a nuestras almas.

Sea otro caso, sea la complicada cuestión

de la caridad, que algunos idealistas nada caritativos suponen tan fácil. La caridad, lo mismo que la modestia y el valor, es una paradoja. De un modo general, la caridad significa una de estas dos cosas: el perdón para lo imperdonable o el amor para lo no amable. Pero si, repitiendo lo que hicimos para el orgullo, nos preguntásemos lo que sentiría sobre esta materia un pagano virtuoso, habríamos ahondado un poco más. Un pagano virtuoso nos diría que hay gentes a quienes se puede perdonar, y otras a quienes no se puede. Un esclavo que se roba el vino es digno de risa; pero uno que mata a su protector, merece la muerte, seguida de la maldición. Hasta donde el acto es perdonable, lo es el autor. Y no cabe duda que esto es racional y aun edificante; pero es una disolución. No deja lugar para un puro horror de la injusticia, como esos que embellecen tanto al inocente; ni para la compasión sencilla de los hombres, que tanto embellece a los verdaderamente caritativos. Le tocó su turno al Cristianismo, desenvainó su sable, y dividió una cosa de otra, separando el crimen del criminal. A éste debemos perdonarle mil y mil veces; el crimen es imperdonable. No basta que los esclavos ladrones de vino inspiren una mezcla de tolerancia y de disgusto; hay que tener más ira ante la perversidad, pero más bondad para el perverso. La ira y el amor

tienen campo abierto. Y al considerar el cristianismo más bondadosamente, fuí comprendiendo, que aunque ha instaurado un régimen de orden, era sólo con el fin de dar rienda suelta a todos los buenos impulsos.

La libertad intelectual y sentimental no es cosa tan sencilla como a primera vista parece, y casi requiere un equilibrio de leyes tan complicado como el que gobierna las libertades sociales y políticas. El anarquista de la estética que se propone sentirlo todo libremente, acaba por enredarse en una paradoja que le impide completamente sentir. Rompe los límites de su hogar para ir en seguimiento de la poesía, pero al quebrantar las familiares cadenas pierde también el sentimiento de su propia *Odisea*. Se ha libertado de los prejuicios nacionales y está más allá del patriotismo; pero, por lo tanto, está más allá de *Enrique V*, y siendo literato, se ha puesto fuera de toda literatura; con lo que, a la postre, es más prisionero que toda la gente timorata. Porque si entre usted y el mundo se interpone un muro, lo mismo da que usted se imagine estar encerrado dentro o fuera del mundo. No queremos la universalidad que nace de ponerse fuera de todos los sentimientos normales, sino la que dentro de ellos se nutre; hay tanta diferencia entre una y otra liberación como la que hay entre libertarse de una cárcel o libertarse de

una ciudad. Estoy libre del castillo de Windsor; es decir, nadie me detiene allí por la fuerza; pero, aun cuando quiera, no puedo librarme de la presencia de dicho edificio. Y ¿de qué manera le sería dable al hombre conquistar la libertad de las más hermosas emociones y el disfrutarlas sin obstáculo y sin incurrir en desatinos ni errores? Aquí entra la paradoja cristiana de las pasiones paralelas, que tantos asombros sabe operar. Admitido el dogma primitivo de la guerra entre el principio divino y el diabólico, la revolución y ruina del mundo, su optimismo y su pesimismo pueden, bajo forma de poesía, dejarse correr libremente a manera de cataratas.

San Francisco, al elogiar todo lo bueno, es un optimista más entusiasta que Walt Whitman. San Jerónimo, al denunciar todo lo malo, nos pinta un mundo más negro que el de Schopenhauer. Ambas pasiones corrieron libremente, porque se las supo dejar en su cauce propio. El optimista puede exaltar cuanto le plazca: la música alegre de las marchas, las trompetas de oro, y los rojos pabellones que se adelantan al combate; pero no debe declarar inútil la guerra. Y, por su parte, puede el pesimista pintar con los colores más lúgubres las fúnebres marchas y las sangrientas heridas, pero no debe declarar desesperada la guerra.

Y así para todos los demás problemas morales: orgullo, protesta, compasión. Al definir su doctrina principal, no sólo puso la Iglesia lado a lado cosas aparentemente contradictorias, sino que hizo más todavía, consintiéndoles chocar entre sí con cierta artística violencia, que de otro modo sólo hubiera sido posible en la anarquía. Y así la dulzura vino a ser más trágica que la locura. Y alzóse el cristianismo histórico en un soberano golpe teatral, que es para la virtud lo que son para el vicio los crímenes neronianos. Los espíritus de la ira y de la caridad cobraron formas terribles o seductoras, graduándose desde aquella ferocidad monástica que azotara como a un perro al primero y más grande de los Plantagenets, hasta la sublime piedad de Santa Catalina que, entre las matanzas oficiales, besaba las sangrientas sienes del criminal. La poesía podía ser igualmente ejecutada o redactada. Y esta manera de ética tan heroica y monumental se ha desvanecido completamente al desvanecerse las religiones sobrenaturales. Aquéllos, con ser humildes, sabían levantarse y ostentarse; pero nosotros somos demasiado orgullosos para ser prominentes. Nuestros profesores de ética escriben cosas razonables sobre la reforma de las prisiones; pero no esperemos que Mr. Cadbury o cualquier otro distinguido filántropo se aparezca un día por la cárcel de Reading y

abrace los cuerpos estrangulados antes de que los arrojen a la cal viva. Nuestros profesores de ética escriben muy discretas razones contra el desmedido poder de los millonarios; pero no hay esperanzas de que veamos azotar públicamente en la Abadía de Westminster a Mr. Rockefeller o cualquier otro tirano moderno.

De modo que la doble acusación de los descreídos, aunque no hizo más que confundirlos a ellos, nos proporcionó alguna luz sobre la naturaleza de la fe. Porque es verdad, que la iglesia histórica ha cantado, juntamente, las glorias del celibato y de la familia, empenándose a la vez—si cabe decirlo—en tener hijos y en no tenerlos. Y ambas cosas las ha mantenido lado a lado como dos colores intensos, el rojo y el blanco: el rojo y el blanco del escudo de San Jorge. Siempre tuvo una saludable aversión por el tinte sonrosado; siempre detestó esa falsa combinación de dos colores, que es el más lamentable expediente de los filósofos. Siempre odió esa evolución del negro hacia el blanco, que se resuelve en un gris sucio. Y toda la teoría eclesiástica de la virginidad puede compendiarse en la afirmación científica de que el blanco no es una simple ausencia de color, sino un color positivo. Cuanto he dicho se compendia en esto: como regla general, el cristianismo ha procurado mantener dos colores coexistentes, pero siempre puros. No se

trata de una mezcla de tintes como en el bermejizo o la púrpura; sino más bien de algo como esa seda tejida con hebras de dos colores que se cruzan siempre en ángulos rectos y figurando cruces.

Lo propio acontece con las acusaciones contradictorias de los anticristianos en materia de sumisión y acometividad. Porque es verdad que la Iglesia ha ordenado a unos el combate, mientras que lo ha prohibido a los otros; y también lo es que quienes tuvieron que pelear fueron como rayos terribles, mientras aquellos a quienes tocó someterse fueron más sufridos que las estatuas. Lo cual quiere decir que a la Iglesia pareció conveniente aprovecharse de sus superhombres y de sus tolstoyanos. Y algún bien ha de haber en la vida de los combates, cuando cantidad de hombres buenos se complacen en ser soldados. Algún bien habrá, por otra parte, en la no resistencia, cuando tantos hombres buenos parecen complacerse en ser cuáqueros. Todo lo que hizo la Iglesia en este punto fué impedir que ninguno de estos buenos principios invadiese al otro, obligándolos a vivir lado a lado. Los tolstoyanos, que padecían todos los escrúpulos monásticos, no tuvieron más trabajo que el de meterse monjes. Los cuáqueros, en vez de formar una secta, formaron un club. Los monjes dicen cuanto ha dicho Tolstoy, y lanzan elocuentes

anatemas contra la crueldad de las batallas y la vanidad de la venganza. Pero los tolstoyanos no parecen adecuados para correr el mundo, y en la era de la fe no se les permitió semejante cosa. Y así, el mundo no vió disiparse la última voluntad de Sir James Douglas, ni vió abatirse la bandera de la doncella Juana. Y no faltaron ocasiones en que aquella pura manse-dumbre y esta fiereza pura se encontrasen y se concertasen, cumpliéndose la paradoja de todos los profetas cuando, en el alma de San Luis, el león reposaba junto al cordero. Nótese, sin embargo, que suele interpretarse este texto con excesiva ligereza; porque se asegura—sobre todo entre nuestros actuales tolstoyanos—que al reposar junto al cordero, el león mismo se volvió algo cordero. Esto no sería más que una brutal anexión y un desarrollo de imperialismo por parte del cordero: el cordero habría absorbido al león, en lugar de que éste devorase al cordero. El planteo del problema es este: ¿puede el león dormir junto al cordero sin abdicar de su ferocidad? La Iglesia resuelve este problema: la Iglesia consumó este milagro.

Y esto es lo que en otra parte he llamado el don de prever las excentricidades de la vida: adivinar que el corazón del hombre queda a la izquierda y no en el medio; darse cuenta, no sólo de que la tierra es generalmente redonda, sino de los sitios en que es plana. Como la

doctrina cristiana sorprendió las monstruosidades de la vida, además de descubrir la ley, previó sus excepciones. Equivocan la naturaleza del Cristianismo los que afirman que él ha descubierto el perdón: cualquiera es capaz de semejante descubrimiento, y, en rigor, no hay quien no lo haya hecho. Pero el descubrir un plan de perdón y de severidad a la vez, esto sí que era adelantarse a una extraña necesidad de la naturaleza humana; porque no hay quien quiera ser perdonado por un gran pecado, bajo la excusa de que su pecado es desdeñable. A cualquiera se le puede ocurrir que no debemos esperar una vida excesivamente dolorosa ni excesivamente feliz. Pero el descubrir hasta dónde podemos ser desdichados sin que nos sea imposible ser felices, éste sí que es gran descubrimiento psicológico. Cualquiera pudo inventar la fórmula: «Ni baladronadas, ni humillaciones»; y con esto habríamos quedado confinados a un límite. Pero decir; «Aquí deberás ser arrogante, y allá deberás ser humilde», —esto sí que fué descubrir la fórmula de emancipación.

El descubrimiento de este nuevo equilibrio es el hecho más importante de la ética cristiana. El Paganismo había sido como un pilar de mármol que se mantuviese a fuerza de sus proporciones simétricas. El Cristianismo vino a ser como una gigantesca y romántica roca de tor-

mentas que, aunque por la base sólo se asienta en un punto, está firme para miles de años, porque la equilibran sus mismas excrecencias deformes. Todas las columnas de la catedral gótica son diferentes, pero todas son necesarias. Cada soporte parece accidental y fantástico; cada estribo parece un estribo en el aire. Así se equilibraron en el Cristianismo todos los accidentes. Becket, bajo sus oros y carmesíes llevaba una camisa de pelo; y mucho pudiera decirse de semejante combinación: porque mientras Becket disfrutó de la camisa de pelo, la gente de la calle disfrutó de sus oros y carmesíes. Por lo menos, este sistema es preferible al de los modernos millonarios, que llevan la negra jerga donde todos la ven, y guardan el oro junto a su corazón. Pero no siempre se produjo el equilibrio sobre una persona única, como en Becket, sino que a menudo hubo de distribuirse por toda la cristiandad; de suerte que, mientras un hombre oraba y ayunaba entre los hielos del Norte, las ciudades del Sur celebraban con colgaduras de flores la fiesta de su nombre; y mientras los fanáticos se abrevaban con agua pura sobre las arenas de Siria, otros, entre los pomares de Inglaterra, podían refrescarse con sidra. Por eso la cristiandad es mucho más asombrosa e interesante que el antiguo imperio pagano; y si la catedral de Amiens no es mejor que el

viejo Partenón, al menos es más interesante. Quien desee convencerse, no tiene más que considerar esta curiosa circunstancia: bajo el Cristianismo, Europa, aunque conservando una unidad superior, se fragmentó en naciones individuales. El patriotismo es un ejemplo excelente de este balanceo deliberado entre un arrebató y su contrario. El secreto del imperio pagano parecía cifrarse todo en esta máxima: «Todos seréis ciudadanos romanos y creceréis identificados: que el alemán corrija su torpeza y solemnidad, mientras corrige el francés su espíritu experimental y ligero». Pero el secreto de la Europa cristiana se encierra en esta otra máxima: «Siga el alemán tan torpe y solemne como hasta hoy, para que el francés pueda más libremente desarrollar su experimentalidad y ligereza. De entrambos excesos sacaremos el equilibrio, y el absurdo llamado Alemania rectificará la locura llamada Francia».

Finalmente—y hé aquí lo más importante—sólo eso nos explica el punto que tan inexplicable parece a todos los críticos de la historia cristiana: las guerras enormes provocadas por minúsculas disensiones teológicas, los terremotos de emoción causados por un simple gesto o una palabra. Todo dependió de una pulgada; pero, para el que se está balanceando, una pulgada lo es todo. La Iglesia, lanzada a este

grande y arriesgado experimento de equilibrio irregular, no podía menos de sufrir oscilaciones enormes. Si una idea se debilitaba, la otra había de fortalecerse en igual grado. El pastor cristiano no tenía que pastorear rebaños de corderos, sino manadas de toros salvajes y de tigres, de ideas terribles y voraces doctrinas, cada una de las cuales se hubiera podido erigir en falsa religión, corrompiendo el mundo para siempre. Y nótese que precisamente la Iglesia parecía acudir a las ideas peligrosas, a la manera de un domador de leones. Los conceptos del nacimiento mediante el Espíritu Santo, de la muerte de un ser divino, del perdón de los pecados o del cumplimiento de las profecías, fácilmente se comprende que, con un leve toque, se hubieran podido transformar en otras tantas blasfemias y ferocidades. Si los artífices del Mediterráneo hubiesen dejado mellarse el más humilde eslabón, entonces, el león ancestral del pesimismo hubiera roto su cadena arrastrándola rumbo a los bosques olvidados del Norte. De estas ecuaciones teológicas hablaré más tarde, advirtiéndolo sólo por ahora que la más pequeña equivocación doctrinal hubiera desatado huracanes sobre la felicidad humana. Una sentencia mal deletreada sobre la naturaleza del simbolismo, hubiera causado el aniquilamiento de las más bellas estatuas de Europa. Un leve desliz en las

Definiciones hubiera suprimido las danzas, marchitado los árboles de Navidad, o roto los huevos de Pascua. Las doctrinas hay que definir las dentro de límites muy estrictos, para que el hombre pueda gozar de las libertades generales. La Iglesia ha de ser cuidadosa, para que el mundo pueda ir descuidado.

De aquí la conmovedora novela de la Ortodoxia. Háblase ligeramente de la ortodoxia como de cosa pesada, monótona, quieta, cuando nunca ha habido otra más emocionante y peligrosa: como que es la salud, y ella fué siempre mucho más dramática que los desvaríos de la locura; como que es el equilibrio de un hombre arrastrado por furiosos caballos, que ya se ladea a la izquierda y ya se quiebra a la derecha, pero siempre con la antigua gracia estatuaría y con la exactitud aritmética. La Iglesia de los tiempos primitivos se atrevía sin vacilación a todos los corceles, y no hay mayor falsedad histórica que el imaginarla embrutecida por una idea fija, como en un caso de fanatismo vulgar. Ora se echaba de un lado y ora de otro, precisamente para evitar el choque de los obstáculos. A una parte dejó la estorbosa mole del arrianismo, apoyada por todos los poderes mundanos que hubieran querido mundanizar demasiado al Cristianismo. Y un instante después, ya la vemos cuartearse de nuevo para sortear el escollo del orientalismo,

que la hubiera desmundanizado en exceso. La Iglesia ortodoxa nunca cogió el galope pausado ni quiso plegarse a las convenciones; nunca, nunca fué «respetable». Mucho más fácil le hubiera sido ceder a la fuerza del arrianismo, o —en el calvinismo del siglo xvii— abandonarse a las simas sin fondo de la predestinación. Mucho más fácil es ser loco; mucho más fácil ser hereje. Sumamente cómodo es dejar que el tiempo siga su curso; lo duro es conservar bien el propio. Tan sencillo es ser modernista como ser *snob*. El dejarse asir por cualquiera de las trampas que el error y la exageración venían armando con las sucesivas modas y sectas a lo largo de los senderos de la historia, esto era lo más fácil. Caer siempre es fácil: se cae por una infinidad de ángulos: sólo en uno es dable sostenerse. Dejarse ganar por cualquiera de esas torpezas, desde el gnosticismo hasta la llamada Ciencia Cristiana, hubiera sido lo más cómodo y llano. Pero haberse salvado de todo eso es la más gallarda aventura, y a mis ojos aparece el carro celeste volando por entre los siglos con cortejo de truenos; torciéndose abajo las torpes herejías, y revuelta, pero siempre firme, la verdad.

CAPÍTULO VII

LA REVOLUCIÓN ETERNA

HEMOS establecido ya las siguientes proposiciones: primera, que hace falta a nuestra vida una poca de fe, hasta para hacerla prosperar; segunda, que conviene abrigar cierto disgusto sobre el estado actual de las cosas; aun para poder vivir satisfecho; tercera, que para alcanzar esta proporción necesaria de contentamiento y de disgusto, no basta la solución intermedia de los estoicos. Porque en la simple resignación no hallaríamos ni la levadura ideal de los placeres ni la intolerancia soberbia de las penas. El consejo de aguantarlo todo a regañadientes admite una objeción vital: si todo lo aguantáis lisa y llanamente, no hay lugar a murmurar por lo bajo. No murmuran los héroes griegos, no hacen visajes, sino máscaras admirables, porque son cristianos en el fondo. Y cuando un cristiano está contento, lo está, en el más estricto sentido, terriblemente; su placer es cosa terrible. El Cristo profetizó todo el plan de la arquitectura gótica aquel día en que las gentes sensibles y respetables —como las que ahora se incomo-

dan con los organillos de la calle— protestaban contra la algazara de los haraganes de Jerusalén. «El día que éstos callen—dijo—gritarán las piedras.» A impulso de su espíritu inmenso se alzaron, cual ecos clamorosos, las fachadas de las catedrales en la Edad Media, pobladas de caras chillonas y de bocas abiertas. Y así, gritando las piedras, se pudo cumplir la profecía.

Esto sentado, aunque sólo sea como concesión al argumento, volvamos al punto en que dejamos nuestro examen del hombre natural, a quien, con familiaridad lamentable, los escoceses llaman «El Hombre antiguo» (1). Y lancemos a fondo una interrogación: para mejorar las cosas hace falta una dosis de satisfacción; admitido. Pero ¿qué entendemos por mejorar las cosas? La mayoría de las discusiones contemporáneas sobre la materia acaban en círculo vicioso—como aquel famoso círculo que ya hemos propuesto para representar la locura racionalista. Así la evolución sólo es buena si acarrea el bien; pero el bien sólo lo es si colabora a la evolución: el elefante sobre la tortuga, la tortuga sobre el elefante.

Evidentemente, no hay que pretender extraer nuestro ideal de los principios naturales, porque (excepto para alguna teoría humana o

(1) «The Old Man»: *el viejo*, se llama también, en lenguaje familiar, al padre y aun al marido.

divina), no existen semejantes principios naturales. Por ejemplo, el antidemócrata mediocre de nuestros días os dirá solemnemente que no hay igualdad en la naturaleza, en lo cual no yerra, sólo que no ha visto el complemento lógico: no hay igualdad en la naturaleza, ciertamente, pero tampoco hay desigualdad; porque ambas cosas suponen un tipo de valuación. Y querer descubrir una aristocracia en la anarquía de los animales, es tan sentimental como querer descubrir en ella una democracia. Ambas formas son ideales netamente humanos: para una, todos los hombres valen algo; para otra, algunos valen más que otros. Pero la naturaleza nunca ha declarado que el gato valga más que el ratón, y nada nos ha advertido sobre esta importante materia, ni siquiera ha dicho que la suerte del gato sea envidiable y lamentable la del ratón. Somos nosotros quienes tenemos al gato en concepto superior, porque tenemos también—si no todos, la mayoría al menos—cierta preferencia filosófica por la vida en comparación de la muerte. Pero si nuestro ratón fuese un pesimista alemán, no se declararía nunca derrotado por el micho, sino que pensaría haberle ganado por llegar el primero a la sepultura, o se figuraría haberlo castigado cruelmente dejándole el funesto don de la vida. Así como el microbio puede enorgullecerse de desarrollar la pestilencia, así el ratón

pesimista, soñando que renueva en el gato la tortura de la vida consciente. Todo depende, pues, de la filosofía que profese el ratón. Ni hay derecho a decir que haya victoria o superioridad en la naturaleza, mientras no se tenga una doctrina de la superioridad. Ni siquiera se puede decir que el gato rasguña, a menos que se tenga un sistema mental sobre el rasguño. Ni que el gato lleva la mejor parte, mientras no se conciba cuál es la mejor parte que se puede llevar.

Es inútil, pues, buscar nuestro ideal en la naturaleza, y como lo que aquí perseguimos es la primera especulación natural, podemos abandonar provisionalmente toda esperanza de recibirla de Dios. Hay que buscarla por cuenta propia. Por su parte, todos los pensadores modernos se agotan entre vaguedades.

Algunos se conforman con haber pasado por el registro del reloj, figurándose que el simple paso por el tiempo es timbre de superioridad; al grado que aun cierto escritor de gran talento ha dicho ligeramente que la moral humana nunca está al día. Y ¿cómo puede estar al día cosa alguna? La fecha no imprime carácter. ¿Qué significaría decir, por ejemplo, que las celebraciones de Navidad son impropias del día 25? Lo que sin duda ha querido decir el aludido escritor es que la mayoría siempre anda atrasada o adelantada, respecto a la mi-

noría que él prefiere. Otros quisieran refugiarse en las metáforas materiales —característica de las vaguedades de la mente contemporánea—. No atreviéndose a definir su doctrina del bien, usan de imágenes físicas, sin vergüenza ni medida alguna y —lo que aún es peor— se figuran que sus pobres analogías son colmos de exquisitez espiritual, muy superiores a la vieja moralidad de antaño. Creen que tiene mucho sentido el hablarnos de cosas «altas» y superiores, cuando a lo sumo eso no es más que el reverso de lo intelectual, simple lenguaje de veleta o de campanario. «Perico es un buen chico», hé aquí una proposición verdaderamente filosófica, digna de Platón o de Santo Tomás. «Perico vive la vida superior», he aquí una grosera metáfora de conmesuración.

De paso: este es el defecto de Nietzsche, en quien algunos ven un modelo de pensador valiente y enérgico. No cabe duda que fué un pensador muy poético y sugestivo; pero fué casi el polo opuesto de la energía, así como tampoco era audaz; nunca se atrevió a reducir a términos abstractos su pensamiento para considerarlo objetivamente, como lo hicieron Aristóteles, Calvino y hasta Karl Marx, los pensadores sin miedo y sin blanduras. Nietzsche rehuía siempre los problemas mediante una metáfora del mundo físico, como cualquier poetastro jovial. Decía: «Más allá del bien y

del mal», porque no se atrevía a decir: «Más bien que el bien y el mal juntos», o «Más mal que el bien y el mal juntos». Si se hubiese enfrentado directamente con su doctrina, sin el intermediario de la metáfora, hubiera comprendido que era absurda. Cuando pinta su héroe no se atreve a llamarle «el hombre más puro» o «el más feliz», o «el más infeliz», porque todas estas son ideas, y toda idea es alarmante, sino que le llama «el superhombre» o «el más alto», metáfora física sacada del acrobatismo o del alpinismo. Nietzsche es, realmente, un pensador harto tímido. Y nunca supo claramente cuál era ese tipo humano que él esperaba como fruto de la evolución. Y si él no lo sabe, tampoco los evolucionistas ordinarios saben lo que quieren cuando hablan de producir cosas «más altas» o «superiores».

Otros lo resuelven todo sentándose a esperar en la más perfecta sumisión. Un día la naturaleza producirá algo: nadie sabe cuándo, nadie sabe qué. Inútil obrar; inútil dejar de obrar. Cuanto sucede bien está; lo que deja de suceder estaba mal. Pero otros quieren anticiparse a la naturaleza haciendo algo, cualquiera cosa. Como es posible que tengamos alas algún día, se apresuran a cortarse las piernas. ¡Y a lo mejor la naturaleza lo que quiere —y es lo más probable— es convertirlos en cien pies!

Finalmente, hay una cuarta categoría de gentes para quienes el último término de la evolución consiste en todas aquellas cosas que esperan o necesitan. Y éstas son las únicas que obran con sensibilidad normal. El único medio lícito de cooperar a la evolución del mundo está en trabajar por nuestras necesidades y en dar a esto el nombre de evolución. El único sentido inteligente que el progreso o adelanto puede tener para los hombres es éste: propongámonos un objeto definido y procuremos que todo se adapte a ese objeto. Si se admite esto, toda la doctrina se encierra en mirar cuanto nos rodea como un sistema o método preparatorio para el logro de nuestras soñadas creaciones. Esto no es un mundo, sino los materiales de un mundo. Dios no nos ha dado los colores en el lienzo, sino en la paleta. Pero también nos ha propuesto un tema, un modelo, una visión fija. Hay que concebir claramente lo que nos proponemos pintar. Y éste es un nuevo principio que debemos añadir a nuestra lista anterior. Decíamos que hasta para transformar este mundo hay que estar enamorado de él: ahora conviene añadir que también necesitamos estar enamorados de otro mundo—real o imaginario—para tener qué cambiarle al nuestro.

No perderemos el tiempo en discutir las palabras evolución o progreso; yo, personalmen-

te, prefiero esta otra: reforma. La reforma implica la forma, e indica que nos proponemos dar al mundo alguna configuración particular, cuya imagen está ya en nuestra mente. La evolución no es más que una metáfora sacada del desenvolvimiento automático, y el progreso una metáfora que evoca la idea de adelantar por un camino, que muy bien pudiera ser el mal camino. La reforma, en cambio, es una metáfora de los hombres razonables y decididos; ella significa que algo nos parece estar mal conformado, que deseamos componerlo, y que sabemos de qué manera.

Y hénos aquí llegados al mayor trastorno y confusión de nuestro siglo: hemos mezclado dos cosas diferentes, opuestas. El progreso debiera significar un cambio constante con la mira de alcanzar el modelo; y resulta que significa un cambio del modelo. Debiera significar que lenta, pero seguramente, estamos llenando el mundo de perdón y justicia; y sólo significa que abrigamos fáciles dudas sobre la deseabilidad del perdón y de la justicia: para que dudemos de ello bastan unas cuantas salvajadas de cualquier sofista prusiano. El progreso debiera significar que vamos camino de la Nueva Jerusalén, y sólo significa que la Nueva Jerusalén se aleja cada vez más de nosotros. Y en vez de transformar la realidad para elevarla hasta el ideal, estamos alterando

el ideal, lo cual es más fácil seguramente.

Los ejemplos simplistas suelen ser los más explicativos: supongamos que un hombre quiere un mundo determinado, un mundo azul. Este hombre no deberá detenerse en la pequeñez o insignificancia de su propósito, sino que habrá de afanarse en sus empeños y trabajar en todos sentidos hasta que el mundo no se ponga azul. Entretanto, pasará por las más heroicas aventuras: por ejemplo, los últimos toques de azul sobre la piel de un tigre. Tendrá sueños encantadores: la salida de una luna azul. Y si trabaja con ahínco, este generoso reformador habrá dejado el mundo —según su entender— más azul y mejor que antes. Si cada día pinta de azul una hierbecita, un día llegará a la última hierbecita. Pero si cada día cambia su color favorito, imposible ir a ninguna parte. Si tras la lectura de algún filosofastro a la moda, se lanza a pintarlo todo amarillo o rojo, toda su obra se derrumbará, y de ella no quedarán más que unos cuantos tigres azules, ambulantes testimonios de su «primera manera». Y, por lo general, así pasa con los pensadores contemporáneos. Se dirá que he dado un ejemplo manifiestamente absurdo; pero no he hecho más que escribir la historia contemporánea. Los cambios más profundos y graves de nuestros sistemas políticos datan de principios del siglo xix; de aquellas épocas de

claro-oscuro en que los hombres creían firmemente en el Torismo, el Protestantismo, el Calvinismo, la Reforma y, no pocas veces, en la Revolución. Y los hombres se aferraban a sus creencias, cualesquiera que fuesen, sin escepticismo. Y hubo días en que la Iglesia Constituída estuvo a punto de caer, y la Cámara de los Lores casi se desplomó. Como que los radicales eran lo bastante sabios para ser constantes y firmes; para ser conservadores, en suma. Pero, en nuestro medio actual, aún no ha habido tiempo ni tradición suficientes para que el Radicalismo pueda arrollar el menor obstáculo. Tiene mucha razón Lord Hugh Cecil cuando, con elocuentes palabras, advierte que ya pasó la era de los cambios y que la nuestra es una era de reposo y conservantismo. Pero ¡cuánto le dolería a Lord Hugh Cecil el darse cuenta de que ese conservantismo no tiene más causa que el descreimiento! Si queréis que las instituciones se conserven ile-sas, haced que las creencias se desvanezcan sin cesar. Mientras más se desarticulen las fuerzas de la mente, más queda la máquina de la materia entregada a su propio peso. Así, el saldo de todas nuestras agitaciones políticas —Colectivismo, Tolstoyanismo, Neo-Feudalismo, Comunismo, Anarquía, Burocratismo Científico—, el fruto de tanta alharaca, ¿cuál es? Que la Monarquía, que la Cámara de los

Lores seguirán en pie. El saldo de todas las nuevas religiones es que la Iglesia Constituida de Inglaterra queda inconvencible, Dios sabe para cuánto tiempo. Y se llaman Karl Marx, Nietzsche, Tolstoi, Cunninghame Grahame, Bernard Shaw y Auberon Herbert los que, con sus gigantescos hombros, han soportado hasta nuestros días el trono del Arzobispo de Cantorberi.

De un modo general, puede asegurarse que la mejor salvaguardia contra la libertad es el libre pensamiento. La emancipación, hecha a la moderna, del pensamiento del esclavo, es la mejor garantía contra la emancipación del esclavo. Enseñadle a torturarse con interrogaciones sobre su propio anhelo de libertad, y os aseguro que no se libertará. Ya oigo decir que éste es un caso exagerado y extremo; sin embargo, es lo que está sucediendo diariamente en las calles. Verdad es que el esclavo negro, por lo mismo que no es más que un bárbaro sometido, todavía puede tener impulsos naturales de lealtad o de libertad. Pero el hombre con quien tropezamos a diario, el obrero de la fábrica de Mr. Gradgrind o el empleado de sus oficinas, tienen ya un alma demasiado inquieta para creer en la libertad: la literatura revolucionaria se ha encargado de amansarlos; el vertiginoso desfile de filosofías desmelenadas los tiene como atontados. Son hoy marxianos y

mañana nietzscheanos; tal vez **superhombres** al día siguiente; pero esclavos siempre. Y del choque de todas las filosofías una sola cosa se salva: la fábrica. El que recoge las ganancias de la filosofía es Gradgrind. Él debiera meditar en las ventajas de proveer a sus ilotas de abundante literatura escéptica. Y, a propósito: ahora caigo en que Gradgrind es un famoso Mecenas de los libros; y lo ha demostrado: todas las obras modernas están de su parte. Porque mientras la visión de los cielos esté siempre cambiando, la de la tierra se mantendrá inalterable. Ningún ideal durará lo bastante para realizarse, siquiera en parte. Los jóvenes no tendrán tiempo de transformar su medio, porque siempre cambian de propósito.

Así, pues, lo primero que pedimos al ideal que ha de gobernar nuestro progreso es la fijeza. Whistler solía hacer varios estudios rápidos sobre una misma figura sedente. Que echara a perder veinte retratos no tiene importancia; lo grave es que, teniendo que ver al sujeto veinte veces, cada vez se encontrase con una persona distinta, plácidamente sentada en espera de su retrato. De igual modo, y siempre desde el punto de vista teórico, no importa que la humanidad fracase con frecuencia en la imitación de su ideal, porque todos los fracasos son provechosos. Pero, ¡terrible cosa que cambie de ideales frecuentemen-

te, dejando inútiles todos sus fracasos! Todo se resuelve en saber cómo haríamos para que el artista estuviese descontento de sus retratos, sin desalentarse nunca de su arte; cómo hacer para que un hombre nunca se satisfaga de su obra, y siempre esté satisfecho de obrar; cómo hacer para que el retratista arroje el mal retrato por la ventana, en vez de acudir al expediente, mucho más sencillo y natural, de echar por la ventana al modelo.

No sólo para gobernar, también para sublevarse hacen falta leyes estrictas. Un ideal fijo, habitual, es condición para toda clase de revoluciones. Los hombres suelen ir muy despacio con las nuevas ideas; sólo con las viejas ideas pueden ir de prisa. Si yo no puedo hacer más que flotar, o marchitarme, o crecer, el resultado final será tal vez un extremo anárquico; pero si lo que tengo que hacer es enraizar, el resultado será alguna cosa respetable. En esto consiste la debilidad de ciertas escuelas de progreso y evolución moral. Comienzan por convéncernos de que hay una vaga tendencia hacia la moralidad, acompañada—año por año, o instante por instante—de cambios éticos imperceptibles. Pero esta doctrina tiene la desventaja de que, al hablar de un movimiento pausado hacia la justicia, nos impide los movimientos rápidos. No se permite a nadie que se levante de pronto y

declare que cierto estado de cosas es intolerable. Un ejemplo lo aclarará mejor: algunos idealistas vegetarianos, como Mr. Salt, aseguran que ya es llegada la hora de no probar la carne, lo cual implica que en algún tiempo fué lícito comerla; y añaden (pudiéramos alegar sus citas textuales) que día llegará en que parezca mal el alimentarse con leche y huevos. Y yo no me empeño en saber cuál será el sentido de la justicia entre los animales; pero mantengo que para que la justicia merezca tal nombre, ha de ser, bajo circunstancias determinadas, una justicia pronta. Así, si se ha perjudicado a un animal, hay que estar aptos para resarcirlo al instante. Pero, ¿cómo apresurarnos cuando, probablemente, hasta nos hemos adelantado ya a nuestro tiempo? ¿Cómo acudir a parar un tren que llegará dentro de algunas centurias? ¿Cómo denunciar al que desuella un gato si probablemente él es ahora tan criminal como yo lo seré algún día por beberme un vaso de leche? Cierta secta rusa, tan hermosa como insensata, pretende suprimir el uso de las bestias de tiro. Pero, ¿qué valor he de tener para desuncir el caballo de mi cabriolé, cuando estoy dudando si mi reloj se adelanta a mi época o el de mi cochero se retrasa? Si me ocurre decir a un jornalero: «Los trabajos de la esclavitud sólo fueron propios de cierto momento de la evolución», y él me contesta:

«así como los del jornalero son propios del momento actual», ¿qué voy a objetarle, en esta carencia de un tipo o ideal eterno? Si los jornaleros están atrasados con respecto a la moral del día, ¿por qué los filántropos no pudieran haberse adelantado un poco? ¿Qué cosa es, pues, esta moral corriente que, como el equívoco de la palabra lo expresa, siempre se nos está escapando?

Podemos decir que un ideal permanente es una necesidad absoluta, tanto para el innovador como para el conservador; ya sea que anhelemos ver ejecutar con presteza los caprichos del rey, o ya que anhelemos ver ejecutar al rey con presteza. Mucho habrá pecado la guillotina; pero, hagámosle justicia: nunca ha sido evolucionista. La mejor respuesta contra el argumento evolucionista es el hacha. Cuando el evolucionista pregunta: «¿Dónde has trazado la línea?», el revolucionario contesta: «Aquí; precisamente en el punto divisorio de tu cabeza y tu tronco». Fuerza es que en todo momento haya un bien abstracto y un mal abstracto, para que se pueda recurrir a la dinamita; sin un principio fundamental y eterno, ninguna cosa súbita podría suceder. Así es que para cualquier empeño humano que no sea una mera insensatez, para cambiar las cosas o para mantenerlas en su estado actual, para establecer instituciones eternas, como la

China, o para alterarlas cada mes, como a los comienzos de la Revolución Francesa, hace falta una norma fija: es artículo de primera necesidad.

Mientras yo me interno en estas discusiones, paréceme sentir la presencia de algún elemento superior que las preside: así la campana de la parroquia resuena sobre los rumores de la calle. Y hay una voz que dice a mi oído: «Yo sí que he alcanzado fijar un ideal eterno, como que está fijo desde antes de la creación del mundo. Mis normas, asentadas en la seguridad misma, son inalterables: mi visión ideal se llama Edén. Podréis mudar el término proyectado del viaje, pero nunca el sitio de la partida. Para el ortodoxo siempre hay tema de revolución, desde que, en los corazones de los hombres, Dios yace bajo las pisadas de Satanás. En el mundo superior, un día los infiernos se han alzado contra los cielos. Pero en la tierra son los cielos los que se sublevan sin cesar contra los infiernos. Para el ortodoxo la revolución es posible siempre, porque es una restauración. A toda hora puede intentarse una asonada en nombre de la perfección que perdimos desde los días de Adán. Ni la costumbre más petrificada, ni la más fugitiva evolución pueden impedir que el bien original haya sido el bien. El hombre podrá haber tenido y tener concubinas mientras las vacas

tengan cuernos: no por eso el pecado se habrá convertido ni se convertirá nunca en parte integrante de su ser. El hombre podrá vivir en la opresión mientras vivan en el agua los peces: no por eso se transformará en deber semejante pecado. La cadena podrá ser tan habitual al esclavo, o a la meretriz sus afeites, como lo es para el pájaro su pluma o para la vulpeja su madriguera, sin que nunca tales pecados puedan considerarse parte natural de nuestro ser. Contra vuestra historia alzo yo toda mi leyenda prehistórica: y esta norma no es ya como un mueble más o menos fijo de vuestras casas, sino que es un hecho consumado». Aunque no dejé de advertir esta nueva verificación del Cristianismo, sin embargo, seguí adelante.

Y llegué, con esto, al problema de si hace o no falta un ideal de progreso. Porque algunos, como ya he dicho, creen en un progreso automático y natural, que procede de la naturaleza de las cosas. Pero este progreso natural e inevitable no podría ser un gran estímulo para nuestras actividades políticas; no es una razón de actividad, sino una justificación de la pereza. Si hemos de prosperar necesariamente, no nos torturemos por ello. La doctrina pura del progreso es la mejor razón para no ser progresista. Pero no nos detengamos en estos comentarios que caen por su propio peso.

Donde conviene detenerse es en este punto: si se admite que hay un progreso natural, semejante progreso tendrá que ser muy elemental y sencillo. Es concebible que el mundo se mueva de por sí hacia un objeto determinado; pero no es posible que se esté operando en él, mecánicamente, un arreglo particular entre múltiples cualidades. Podrá la naturaleza, para volver a nuestro ejemplo, irse volviendo azul de por sí, mediante un proceso tan sencillo que bien puede ser impersonal. Pero no es posible que la naturaleza esté pintando un cuadro con acabados matices y exquisitos colores, a menos que en la naturaleza haya un ente personal. Si el término del mundo fuese llegar a la plena sombra o a la plena luz, se podría llegar a esto de un modo tan inevitable y gradual como se llega al crepúsculo o al amanecer; pero si el término ha de ser una artística elaboración de claro oscuro, entonces habrá en el mundo algún designio personal, divino o humano. Por el sólo curso del tiempo, el mundo puede irse obscureciendo como los viejos cuadros o aclarando como los gabinetes viejos; pero para que se transforme en una combinación especial de blanco y negro, es necesario que intervenga un artista.

Por si aún no estuviere claro, tomemos un caso vulgar. Los humanitaristas—y uso la palabra en su sentido ordinario, para designar a

aquellos que ponen los anhelos de todas las criaturas por encima de los anhelos de la humanidad—han formulado frecuentemente cierta creencia cósmica, según la cual, cada vez nos vamos haciendo más humanos; es decir, que todos, unos tras otros, los grupos o secciones de seres, esclavos, niños, mujeres, vacas, y todo lo demás, van siendo gradualmente admitidos a las comuniones del perdón y de la justicia. Hubo un tiempo—añaden—en que considerábamos lícito el comer gente. No es verdad; pero, en fin, no discutamos su visión de la historia, que es completamente antihistórica. Porque ya se sabe que la antropofagia es más bien un estado decadente que no un estado primitivo. Más fácil es que el hombre moderno coma carne humana por afectación, que no el pobre hombre primitivo por ignorancia. Pero preocupémonos sólo de las líneas generales del razonamiento, según las cuales los hombres han sido cada vez más tolerantes; primero con los ciudadanos, después con los esclavos, más tarde con los animales, y, finalmente (es de esperar), con las plantas. Ya me parecía mal sentarme sobre un semejante; pronto me pareció mal montarme en un caballo; pronto me parecerá mal acomodarme en una silla. ¿No es eso? Este proceso puede considerarse como tipo de la evolución inevitable. Esta tendencia a usar cada vez de menos co-

sas, claro se ve que es una tendencia bruta e inconsciente, como la de ciertas especies animales a producir cada vez menos hijos. Trátase aquí de un impulso propiamente evolucionista; es decir: estúpido.

Por su parte, el Darwinismo parece calculado para apoyar dos falsas teorías morales, pero ni una sola acertada. El parentesco y competencia entre las criaturas puede dar margen a la crueldad insensata o a la sentimentalidad insensata; pero nunca al salu-
dable amor de los animales. A base de evolucionismo, sólo se puede ser absurdamente inhumano o absurdamente humano; pero nunca humano a secas. Que tú y el tigre hacen uno es razón para que te enternezcas a la vista de un tigre; o para que te pongas tan cruel como un tigre. Una cosa es obligar al tigre a que te imite, y otra, mucho más fácil, es que tú imites al tigre. Pero, en uno u otro caso, la evolución es incapaz de enseñarte la conducta conveniente ante el tigre, que consiste en admirar su piel, evitando cuidadosamente sus garras.

Si quieres tratar a un tigre conforme a razón, retrocede hasta el jardín del Edén; porque el recuerdo vuelve obstinadamente como norma fija de la conducta: sólo lo sobrenatural ha podido proponer un fin cuerdo a la naturaleza. La esencia de todo panteísmo, evolucionismo o

cualquier otra religión moderna, se encierra en pensar que la naturaleza es nuestra madre; y por desgracia, con este criterio se llega fácilmente al convencimiento de que no es más que una madrastra. El punto central del Cristianismo está, en cambio, en no considerar a la naturaleza como una madre, sino como una hermana. Ya podemos enorgullecernos de su belleza, puesto que venimos del mismo padre; pero ella no tiene la menor autoridad sobre nosotros; la admiramos: no la imitamos. De aquí le viene al Cristianismo cierta ligereza casi frívola en sus deleites terrenos. Para los adoradores de Isis o de Cibeles, la naturaleza pudo ser una madre solemne, lo mismo que para Wordsworth o para Emerson. Mas no para Francisco de Asís o para George Herbert. Para aquél, la naturaleza es una hermana, y hasta una hermana menor: una hermanita algo bailarina, digna de risas y de amores.

Pero aún hay más. Hasta aquí sólo he querido mostrar con cuánta constancia y eficacia nuestras llaves van abriendo todas las cerraduras que nos salen al paso. Conviene ahora que insistamos: si en la naturaleza no hay más que un impulso impersonal, el proceso tendrá que ser el más simple, y su término, la realización más simple. Imaginemos, por ejemplo, que alguna tendencia automática trabaja en nuestra biología para procurarnos narices cada vez

más grandes. Pero ¿acaso necesitamos de narices cada vez más grandes? No puedo creerlo; antes me parece que la mayoría de los hombres está en el caso de decir a sus narices: «con eso basta, no haya más». El tamaño de nuestras narices se ha de proporcionar según la belleza de la cara. Pero ¿imaginaríamos que un impulso biológico tendiese a la producción de caras más y más bellas, a esta compleja relación y acuerdo de ojos, narices y boca? La proporción no puede resultar de una ciega tendencia; o es una casualidad, o es un designio. Pues lo mismo acontece con la moralidad humana y sus relaciones con lo humanitario y lo inhumano. Puede creerse que un impulso ciego nos arrastra a alejar cada vez más nuestras manos de los objetos, pero no a gobernar potros o a escoger flores. Posible es que alguna tendencia nos estreche paulatinamente a no inquietar con la menor discusión el alma de un hombre; o a no turbar ni con la tos el sueño de un pájaro. La apotheosis final nos descubrirá entonces al hombre en la más completa inmovilidad, temeroso de asustar a las moscas con el menor movimiento, y no osando comer por no molestar a un microbio. Posible es, repito, que un impulso ciego nos arrastre a semejantes extremos. Pero ¿podemos deseirlo? También es posible que tengamos que desarrollarnos en el

opuesto sentido de la evolución nietzscheana, y que el superhombre acabe por encerrar al superhombre en la torre de los tiranos, hasta que, por mero capricho, estalle el mundo. Pero ¿podemos desear que el mundo estalle por un mero capricho? ¿No está claro aún que nuestro mayor anhelo consiste en un arreglo particular de estos dos términos: cierta proporción de prudencia y respeto acompañada de algún arrebató y energía? Si es cierto que la belleza de la vida vale la de un cuento de hadas, recordemos que la de éstos estriba en que el príncipe experimenta un asombro que nunca se convierte en miedo. Si siente miedo del gigante, se acabó el príncipe. Pero si tampoco se asombra, se acabó el cuento. Todo el secreto está en ser lo bastante humilde para asombrarse y lo bastante altivo para combatir. De igual modo, nuestra actitud ante el gigante del mundo no debe ser una delicadeza creciente o un desdén creciente, no: sino una proporción justa de ambos estados. Debemos poseer toda la capacidad reverente para llegar a espantarnos ante las humildes hierbas del suelo; y toda la capacidad orgullosa para desafiar, dado el caso, a las estrellas del cielo. Pero para ser bueno o feliz, no basta combinar como quiera ambas cualidades, sino según cierta fórmula única. La perfecta felicidad de la tierra, si acaso nos es accesible, tie-

ne que ser algo más que la satisfacción sólida y espesa de los animales; tiene que ser un equilibrio tan exacto como peligroso, como el de una novela espeluznante. El hombre ha de fiar en sí mismo lo bastante para ir a las aventuras, pero desconfiando lo conveniente para gozar de ellas.

Esta es la segunda condición que exigimos en el ideal del progreso. Primera, ha de ser fijo; segunda, ha de ser complejo. No podría satisfacer nuestra alma siendo una mera absorción de todas las cosas por una sola cosa, llámese amor, orgullo, paz o aventura. Ha de ser una composición de todos estos matices, según su mayor eficacia. No se trata por ahora de saber si tal realización está reservada a los hombres. Pero si tal fórmula nos es necesaria, convengamos en que ella tiene que ser producto de una mente personal; porque sólo una mente lograría adecuar las proporciones de ese compuesto en que consiste la felicidad. Si la beatificación del mundo ha de ser un mero producto natural, entonces se resolverá en un proceso tan simple como la congelación o el incendio del mundo. Pero si es una obra de arte, entonces presupone un artista. Y al llegar aquí, oigo que la consabida voz dice nuevamente a mi oído: «Si hubieras querido atenderme, yo te hubiera dicho todo eso desde hace mucho tiempo. Si hay algún

progreso posible, es el que yo concibo: el progreso hacia una ciudad de virtudes y dominaciones, donde la rectitud y la paz arrojan a los unos en brazos de los otros. Una fuerza impersonal sólo os llevaría a la desconsolada llanura o a la cima vertiginosa; pero sólo el Dios personal puede llevaros—si es que hay que llevaros a alguna parte—a la ciudad de justas conmesuraciones y trazas, donde cada uno contribuya, según la exacta eficacia de su matiz personal, a urdir el tornasolado manto de José.»

Por dos veces el Cristianismo me ofreció la respuesta que yo buscaba. Yo dije: «El ideal tiene que ser fijo», y la Iglesia me contestó: «El mío es literalmente fijo, porque existe desde antes del mundo». Yo dije: «El ideal tiene que ser a modo de una combinación artística, de una pintura»; y la Iglesia me contestó: «El mío es literalmente una pintura, porque sé quien es el pintor». Y de aquí pasé a la tercera cuestión, que, a mi parecer es indispensable para alcanzar la Utopía o meta del progreso. Tal cuestión es, si cabe, más difícil de definir que las otras; pero lo intentaré diciendo que aun en la Utopía conviene vivir alerta, a riesgo de que caigamos de ella como caímos del Edén.

Se recordará que una de las teorías del progreso supone la tendencia natural de las cosas

a mejorar. Pero ya se entiende que la única razón verdadera para ser progresista es la tendencia de empeoramiento que hay en las cosas. La corrupción de las cosas no sólo es, por otra parte, el mejor argumento para apetecer el progreso, sino que es el único contra el conservantismo; a no ser por esto, la teoría conservadora sería invulnerable. Porque todo conservantismo se basa en la tesis de que, si se abandona a las cosas, se las deja tales como son; lo cual no es cierto. Porque abandonar a las cosas es exponerlas al torrente de las mutaciones. Un poste blanco, abandonado a sí mismo, no tarda en convertirse en un poste negro. Si queréis a toda costa que se conserve blanco, no hay más que blanquearlo constantemente; es decir, no hay más que estar en una perpetua revolución. O sea, que si queréis conservar el antiguo poste blanco, tendréis que estar siempre haciendo un nuevo poste blanco. Y lo que se dice de las cosas inanimadas tiene todavía una significación más tremenda aplicado a los negocios humanos. Los ciudadanos necesitan desarrollar una vigilancia incalculable, en razón de la rapidez con que envejecen las instituciones humanas. En estilo de periódico o de mala novela se habla de que los hombres padecen el peso de las antiguas tiranías. Sin embargo, lo cierto es que los hombres han padecido más bajo las nue-

vas tiranías, bajo aquéllas que comenzaron por ser libertades públicas unos veinte años antes. Inglaterra se enloquecía de gozo bajo la monarquía patriótica de Isabel; y tiempo después, se enfurecía en la tiránica trampa de Carlos I. En Francia, la monarquía llegó a ser intolerable, no después de haber sido tolerada, sino tras de haber sido literalmente adorada. El hijo de Luis el bien amado se llamó Luis el guillotinado. De igual modo, en la Inglaterra del siglo xix el fabricante radical merecía la plena confianza que se otorga a los tribunos del pueblo, hasta que no empezaron a oírse los clamores del socialista, afirmando que nuestro tribuno era un tirano y estaba comiéndose al pueblo como si fuera pan. Hasta nuestros días se ha considerado a los periódicos como órganos de la opinión pública. Pero muy recientemente, algunos nos hemos convencido, y de un modo súbito, que no gradual, de que no había tal cosa; de que, por su naturaleza misma, los periódicos no son más que el instrumento de los ricos. No hay necesidad de sublevarse contra la antigüedad, sino contra la novedad. Son los nuevos tiranos, el capitalista y el editor, quienes se han apoderado del mundo. No hayáis miedo de que un monarca contemporáneo se aproveche demasiado de la constitución: lo más probable es que la ignore y que obre a espaldas de la

constitución. No temáis que se aproveche de su poder monárquico: más probable es que se aproveche de su carencia de poder monárquico, de su irresponsabilidad pública. Porque en nuestros días, nadie vive más la vida privada que el rey. Tampoco hace falta luchar contra el intento de resucitar la censura de la prensa; porque no hace falta semejante censura: como que la misma prensa se encarga de ejercerla.

La desconcertante facilidad con que los sistemas populares se vuelven opresores es la tercera consideración que hay que tener en cuenta al definir nuestro ideal del progreso. Este ha de mirar siempre a que los privilegios no se conviertan en otros tantos abusos, a que las cosas buenas no se nos conviertan en malas. En esto me sentí completamente de acuerdo con los revolucionarios: tienen razón en estar siempre desconfiando de las instituciones humanas; tienen razón en no fiarse de ningún príncipe ni de ningún hijo de los hombres. El capitán elegido para amigo del pueblo, a poco se vuelve el enemigo del pueblo; los periódicos fundados para decir la verdad, lo único que hacen ahora es impedir que se diga la verdad. En este punto, lo repito, la causa revolucionaria me ha ganado. Pero al darme cuenta de que no hacía con esto más que caer otra vez en el campo ortodoxo, el resuello me volvió al cuerpo.

Porque oí otra vez la voz del Cristianismo: «Yo siempre lo he dicho: los hombres son naturalmente tergiversadores; la virtud humana tiende, de suyo, a enmohecerse y podrirse. Yo siempre lo he dicho: los seres humanos, en su mera calidad de tales, caminan hacia el fracaso; y, especialmente, los dichosos, los orgullosos y los prósperos. Esta revolución eterna, esta desconfianza sostenida a través de los siglos que tú, con tu lenguaje moderno, llamas la doctrina del progreso, se llama filosóficamente como yo la llamo: doctrina del pecado original. Ya puedes llamarla el adelanto cósmico, si te place. En cuanto a mí, le doy su verdadero nombre: la Caída.»

He dicho que la ortodoxia se manifiesta como un sable que parte en dos; pero debo confesar que aquí más bien me apareció a modo de un hacha de combate. Porque hay que convenir en que sólo el Cristianismo ha conservado algún derecho para discutir los privilegios de las clases bien educadas o bien nacidas. Muchas veces oí decir a los socialistas y aun a los demócratas que las condiciones físicas del pobre tienen necesariamente que degradarlo en lo intelectual y en lo moral. A los hombres de ciencia he oído decir—y todavía los hay que no se oponen a la democracia—que si proporcionásemos al pobre condiciones más saludables, el mal y los vicios desapare-

cerían de la tierra. Y confieso haberlès escuchado con una temerosa atención, con una fascinación espantosa: porque me parecía estar viendo a un hombre que talase del árbol la misma rama en que está sentado. Para probarnos su argumentación, estos dichosos demócratas tendrían que comenzar por herir de muerte la democracia. Si los pobres han podido llegar a tales extremos de desmoralización, será o no será práctico el intentar levantarlos; pero no cabe duda que conviene privarlos cuanto antes de sus franquicias. Si el que duerme en la triste paja no es capaz de votar con sensatez, lo primero que ocurre es privarlo del derecho de voto. La clase gobernante no se equivocaría si discurriese más o menos en estos términos: «El amueblarle la alcoba a este individuo podrá tomarnos más o menos tiempo; pero, si es tan bruto como decís, no hay duda que a él le costará muy poco tiempo arruinarnos el país. De modo que, aprovechándonos de aviso tan oportuno, vamos a hacer lo posible porque no tenga ocasión de perjudicarnos.» Me asombra verdaderamente observar cómo se industrializan los socialistas sinceros por afianzar los cimientos de la aristocracia, insistiendo tan cándidamente en la ineptitud política de los pobres. Se diría que estamos oyendo a un señor pedir excusas por presentarse desvestido en una reunión, explicando entre incongruencias que

se ha embriagado recientemente, que ha adquirido la costumbre de desvestirse en la calle y que, además, acaba apenas de mudar el uniforme de la prisión. A cada momento nos parece oír decir a su huésped que, siendo el caso tan desesperado, mejor fuera no haber venido. Lo propio acontece cuando, con radiante faz, el socialista demuestra que, en vista de una larga serie de experiencias funestas, no es posible fiarse de los pobres. A cada instante puede contestarle el rico: «Convenido, no nos fiemos más de él,» y darle con la puerta en las narices. Sobre las bases de la teoría que Mr. Blatchford propone en materia de herencia e influencias del medio, la aristocracia puede cimentarse admirablemente. Si las casas limpias y el aire libre producen almas limpias y puras, ¿por qué no entregar el poder, desde luego, a los que disfrutan de semejantes moradas? Si los pobres en mejores condiciones podrían gobernarse mejor, ¿cómo negar que las mejores condiciones de que disfruta actualmente la riqueza la capacitan del todo para gobernarlos? Según la teoría de las influencias del medio, la cosa es, pues, evidente: la clase acomodada debe formar nuestra vanguardia hacia la Utopía.

¿Cabe acaso la menor duda respecto a que aquéllos que han disfrutado de condiciones más felices están en aptitud de ser nuestros

mejores guías? ¿Puede contestarse al argumento de que aquéllos que han respirado aires más puros pueden resolver las cosas con más acierto, en bien de los que sólo han respirado impurezas? Creo que sí, y que hay una sola respuesta: el Cristianismo. Sólo la Iglesia Cristiana puede oponer una desconfianza razonable contra las clases ricas. Porque ella ha sostenido desde el primer instante que el mal no estaba en el ambiente, sino en el hombre mismo. Más aún: que si verdaderamente hay ambientes peligrosos, ningunos peores que los de muelles comodidades. No ignoro que el problema de la manufactura moderna consiste en producir agujas extraordinariamente anchas; no ignoro que los biólogos más recientes se han preocupado mucho por descubrir el camello más diminuto. Pero cuando reduzcamos al *mínimum* el cuerpo del camello, cuando ampliemos al *máximum* el ojo de la aguja —si, en suma, presumimos que las palabras del Cristo significan lo que es menos admisible suponer—, dichas palabras significarán todavía que los ricos no merecen demasiada confianza moral. Las aguas del Cristianismo, por mucho que se las remueva, quedan todavía lo bastante hirvientes para deshacer a la sociedad moderna. El *mínimum* de la Iglesia sería ya un *ultimatum* para el mundo. Porque todo el mundo moderno se basa en la presunción, no

de que el rico sea necesario (lo cual sería defendible), sino de que el rico merece la confianza; lo cual, para un cristiano, no es defendible. Constantemente oiréis en las discusiones de los periódicos, las Compañías, las aristocracias o los partidos políticos este argumento de que el rico no puede ser sobornado. ¡Si ya lo ha sido de una vez para siempre! ¡Si por eso está rico! El Cristianismo sólo dice que el que depende de las lujurias de la vida está corrompido en lo espiritual, en lo político, en lo financiero. Cristo y los santos cristianos, no sin cierta monotonía salvaje, nos vienen sin cesar repitiendo que estar rico es estar en peligro de naufragio moral. Y no es manifestamente anti-cristiano matar a los ricos como a violadores de la justicia definible. No es manifestamente anti-cristiano coronar a los ricos como a los mejores gobernantes de las sociedades humanas. No es seguramente anti-cristiano rebelarse contra los ricos o someterse a ellos. Pero sí lo es seguramente el confiar en ellos y el considerarlos como más puros que los pobres. El Cristianismo dice siempre: «Yo respeto la categoría de ese hombre, aunque lo sé sobornable.» Pero nunca dirá, como dicen los modernos desde el desayuno hasta la cena: «Hombre de tal categoría no admite sobornos.» Porque es parte del dogma cristiano que cualquier hombre

de cualquiera categoría es sobornable. Es parte del dogma cristiano y, por ventura, también es parte evidente de nuestra historia. Porque cuando habla la gente de que tal o cual hombre en tal o cual situación sería incorruptible, ni siquiera hace falta acudir al Cristianismo: allí está la historia. ¿Acaso lord Bacon era un limpiabotas? ¿O el duque de Marborough un barrendero público? En la mejor de las utopías estoy preparado a ver la caída moral de cualquier hombre, en cualquier posición y en cualquier momento, y especialmente mi caída, desde mi posición, en los momentos actuales.

Mucho periodismo vago y sentimental se ha gastado para demostrar que el Cristianismo y la democracia son afines, y nadie ha tenido el valor o la claridad suficientes para refutar el hecho de que entre ambos ha habido disensiones. La capa en que las raíces del uno y la otra se unifican es mucho más profunda de lo que se cree, y está más allá de sus conflictos. La idea más típica y peculiarmente anticristiana que existe es la de Carlyle: que debe gobernar quien se crea capaz del gobierno. Todo lo demás es cristiano, pero esto es típicamente pagano. Si nuestra fe ha de exponer comentarios sobre materia de gobierno, hé aquí cuáles serán: que sólo debe gobernar el que *no* se crea capaz del gobierno. El héroe de Carlyle dice: «Seré rey;» pero el santo cris-

tiano dice: «*Nolo episcopari.*» La paradoja del Cristianismo no admite más que esta interpretación: que debemos tomar la corona en nuestras manos y darnos a recorrer las secas llanuras y los rincones tenebrosos hasta que no encontremos al hombre que se crea indigno de la corona. Carlyle se equivocaba redondamente: no hemos de coronar al hombre excepcional que se sepa capaz del mando, sino al mucho más excepcional que se sepa incapaz del mando.

Ahora bien; ésta es una de las dos o tres defensas capitales de la democracia. El simple mecanismo del voto no es toda la democracia, sino que hasta hoy no hemos dado con un método más sencillo. Pero hasta el mecanismo del voto resulta profundamente cristiano en este sentido práctico: es un ensayo para conocer la opinión de los hombres modestos, que de otro modo nunca se ofrecerían a manifestarla. Es una especie de aventura mística, y consiste en fiarse de los que no fían en sí mismos, cosa característica del Cristianismo. En la abnegación del budista no hay verdadera humildad; el indio, con toda su dulzura, no es manso. En cambio, hay mucho de psicología cristiana en requerir la opinión de la gente obscura, antes que dejarse seducir por la de la gente principal, que sería lo más fácil. A algunos extrañará que se hable del acto de votar como de cosa

cristiana; pero si digo que el andar solicitando votos es también cristiano, muchos se alarmarán. Porque este acto, en su idea primaria, es completamente cristiano. Consiste en alentar a los humildes, en decir a los modestos: «amigo mío, levántate.» Si algún defecto hay en este acto, es decir, en su perfecta piedad, tal vez está en que no edifica demasiado la modestia del que lo ejecuta.

La aristocracia no es una institución, sino un pecado; generalmente, pecado venial. Consiste en dejarse llevar por una especie de pomposidad natural, de adoración al poderoso; a lo cual siempre estamos expuestos.

Uno de los cien argumentos contra la falsa interpretación moderna de la «fuerza» consiste en que las cosas más prontas y eficaces son siempre las más frágiles y sensibles. Las cosas más rápidas son las más suaves. El pájaro es inquieto, por suave. La piedra, como dura, es inmóvil. La piedra cae por su propio peso; su dureza es debilidad. El pájaro puede remontarse, porque su fragilidad es su fuerza. La fuerza perfecta es un estado de frivolidad, de volatilidad que puede mantenerse en el aire. Los modernos investigadores de la historia de los milagros declaran solemnemente que la característica de los más grandes santos es su poder de «levitación.» Pudieron haber dicho más: su poder de levedad. Los án-

geles vuelan porque se toman ligeramente a sí mismos. Y éste ha sido siempre el impulso instintivo del Cristianismo, y muy especialmente del arte cristiano. Recuérdense que los ángeles de Fra Angélico, más que pájaros, son ya mariposas. Recuérdense, en el arte medieval más sincero, aquella abundancia de telas ligeras y voladoras, de piececillos presurosos y saltarines. Fué el punto en que los modernos pre-rafaelistas no pudieron imitar a los primitivos. Burne-Jones nunca logró la levedad ideal de las tablas de la Edad Media. En los antiguos cuadros cristianos, el cielo es como un paracaídas azul o dorado sobre las cabezas de las figuras. Todas las figuras parece que van a volar y flotar por los aires. Los harapos de los pastores dijérase que van a suspenderlos como las rayadas plumas de los ángeles. Pero los reyes bajo el peso de su oro, y los orgullosos en sus mantos de púrpura, se hundirán irremediablemente, porque no puede el orgullo ascender hasta la levedad o levitación. El orgullo es el lastre de solemnidad que tira hacia abajo, haciéndonos «instalarnos» en una especie de seriedad egoísta, cuando lo que debiéramos hacer es levantarnos en un regocijado descuido del propio yo. Se dice que un hombre se hunde en la melancolía, y que se alza hacia el firmamento azul. La seriedad no es una virtud. De-

cir que es un vicio sería una herejía, pero una herejía inteligente. Tomarse muy seriamente a sí mismo, siendo la cosa más fácil del mundo, no es más que abandonarse a una pendiente natural. Es más fácil escribir un buen artículo de fondo para el *Times* que una buena sátira en el *Punch*. Porque la solemnidad fluye naturalmente de los hombres, mientras que la risa es un salto. Es tan fácil ser pesado como difícil ser ligero. Satán cayó por la fuerza de gravedad.

Ahora bien; cabe a la Europa cristiana la honra de haber considerado siempre la aristocracia, en el fondo, como una debilidad, una debilidad generalmente tolerable. El que quiera convencerse no tiene más que trasladarse del Cristianismo a cualquiera otra atmósfera filosófica. Compare, por ejemplo, las clases sociales de Europa con las castas de la India y verá que aquella aristocracia es mucho más agobiadora, por lo mismo que es más intelectual. Allá se considera seriamente que la escala de las clases corresponde a una escala de valores espirituales; de modo que el panadero es mejor que el carnicero, en un sentido sagrado y místico. Pero no ha habido pueblo cristiano, por ignorante o extravagante que sea, al que se le haya ocurrido que un noble valga, en cierto sentido sagrado, más que un carnicero. No hay pueblo cristiano, por igno-

rante o extravagante que sea, al que se le haya ocurrido que un duque no puede condenarse. Supongo (no lo sé) que en la sociedad pagana habría alguna seria división semejante a la que venimos estudiando entre el hombre libre y el esclavo. Pero en la sociedad cristiana, siempre hemos tenido al caballero por un juguete, aunque debemos convenir en que más de una vez mereció el título, por su conducta en los consejos y en las grandes cruzadas, de juguete útil. La verdad es que en Europa nunca hemos tomado muy por lo serio la aristocracia. Sólo un no europeo como el doctor Oscar Levy (el único nietzscheano inteligente de que tengo noticia) puede arreglárselas para creer, siquiera un instante, en la aristocracia. Puede ser que mi patriotismo me extravíe, aunque no lo creo, pero me parece que la aristocracia inglesa no sólo es el tipo, sino la flor y corona de todas las aristocracias actuales: tiene todas las virtudes, con todos los vicios de la oligarquía. Es caprichosa, es amable, es valiente con las evidencias; pero tiene todavía un mérito mayor: y es que no hay ser humano que pueda tomarla en serio.

En suma, he procurado establecer con toda lentitud, según mi costumbre, la necesidad de que haya también una ley en la Utopía; y, como siempre, el Cristianismo se me ha adelantado. Y el mismo caso se repite por toda la

graciosa historia de mi Utopía. Siempre me estaba yo devanando los sesos en estudios arquitectónicos para proyectar una nueva torre, cuando ya la veía yo brillar, a pleno sol, vieja de mil años, en donde la había yo proyectado. Para mí, en el antiguo y aun en el moderno sentido, Dios había escuchado la plegaria que dice: «Ayúdanos señor, en todos nuestros actos.» Sin vanidad, puedo decir que hubo días en que creí haber inventado el voto matrimonial—en cuanto a institución, se entiende; pero luego, suspirando, me percataba yo de que era una invención algo antigua. Y como sería largo de contar (hecho tras hecho, pulgada a pulgada, mi soñada Utopía iba coincidiendo con la Nueva Jerusalén), sólo me detendré en este caso del matrimonio, para indicar la confluencia —casi puedo decir el encuentro brusco— de las dos corrientes.

Cuando los enemigos del socialismo nos hablan de imposibilidades y alteraciones en la naturaleza humana, siempre se olvidan de una distinción capital. En las concepciones ideales de la sociedad moderna hay esperanzas que probablemente nunca se cumplirán, y hay otras que no son deseables. El que todos lleguemos a vivir en casas igualmente hermosas, es un sueño que podrá o no realizarse; pero el que todòs vivamos juntos en la misma encantadora morada, no es ya un sueño, sino una

espantosa pesadilla. Que un hombre pueda sentir afecto para todas las viejas existentes es un ideal que parece imposible; pero que llegue a ver a todas las viejas con los mismos ojos que a su madre, no sólo es imposible, sino abominable. No sé si el lector opinará en esto como yo. Añadiré otro ejemplo que es el que más me afecta personalmente. Nunca pude concebir o admitir una Utopía que no me dejase la libertad que yo mas estimo: la de obligarme. La anarquía completa no sólo impide toda disciplina o fidelidad, sino que imposibilita todo capricho. Es decir: que no valdría la pena de comprometerse en una apuesta, si la apuesta no importase una obligación. La disolución de los contratos no sólo arruinaría la moralidad, sino que estropearía todos los deportes. Ahora bien: la apuesta y otros deportes por el estilo no son más que los contornos exagerados y torcidos de nuestro apetito original de novelescas aventuras, del que tanto hemos hablado ya. Y los peligros, recompensas, castigos y realizaciones de una aventura han de ser reales, o la aventura no sería más que una engañosa y desalentadora pesadilla. Si apuesto, he de estar obligado a pagar, o se pierde todo el encanto de la apuesta. Si desafío a alguno, he de quedar obligado a batirme, o se pierde toda la poesía del suceso. Si juro fidelidad, ha de caer sobre mí la maldición en

caso de infidelidad, o ya no tiene sabor el voto. No podríais hacer un cuento de hadas con las experiencias de un hombre que, habiendo sido tragado por una ballena, se encuentra de pronto en el vértice de la Torre Eiffel; o que tras de haber sido convertido en rana, puede conducirse como un flamenco. Porque hasta la más fantástica novela necesita que las consecuencias sean reales, irrevocables. El matrimonio cristiano es precioso ejemplo de uno de estos hechos irrevocables, y por eso constituye el asunto capital de nuestras novelas. Y con esto acaba la lista de las cosas que exijo,—y que exijo imperiosamente—como necesarias en todo paraíso social. Yo necesito sentir que me obligo con mis pactos; que mis juramentos y compromisos son tomados en serio. Yo necesito que la Utopía venga mi honor sobre mi propia persona.

Todos mis amigos, utopianos modernos, se consideran entre sí con recelosas miradas, porque su mayor anhelo consiste en la disolución de todas las ligas especiales. Pero yo sigo escuchando la vocecita que, como eco amable, me trae desde el otro mundo sus respuestas: «En mi Utopía encontrarás obligaciones reales, y, por consecuencia, aventuras no menos reales. Pero la más dura obligación, la más hazañosa aventura es llegar a donde está mi Utopía.»

CAPÍTULO VIII

LA NOVELA DE LA ORTODOXIA

SON frecuentes las quejas contra lo ruidoso y grosero de nuestra época. Con todo, si algo tiene ella de característico es más bien su dejadez y pereza. Todos sus ruidos aparentes son productos de su pereza real. Tómese un ejemplo objetivo: las calles, las calles atornadas por autos y moto-cicletas. Mas todo ese escándalo ¿se debe acaso a la actividad o al reposo humanos? Menos escándalo habría si hubiese mayor actividad, si las gentes anduviesen simplemente a pie. Más silencioso sería nuestro siglo si fuese, en verdad, más enérgico. Y lo que se dice de los ruidos físicos aparentes, extiéndase a los aparentes ruidos del intelecto. Casi todo el mecanismo del lenguaje moderno tiende al ahorro de esfuerzo; y lo cierto es que ahorra más esfuerzo mental de lo que fuera deseable. Se usa de las frases científicas como de otros tantos émbolos y ruedas para suavizar y abreviar todavía más el camino de las comodidades. Y las palabras sexquipedales nos llevan en rastra, zumbando como largos ferrocarriles. Mas no se nos ocul-

ta que dentro de los coches van millares de gentes fatigadísimas o indolentísimas para marchar o discurrir por su cuenta. Es una gimnasia muy recomendable el intentar de vez en cuando expresar nuestras opiniones mediante simples monosílabos o expresiones sencillas. Si dices: «La utilidad social de la sentencia indeterminada es reconocida por todos los criminólogos como un grado de nuestra evolución sociológica hacia un sistema punitivo más científico y humano», ya puedes seguir hablando en iguales términos durante varias horas, sin un grande gasto de energía o de materia gris. Pero si empiezas así tu discurso: «Que Juan vaya a la cárcel, pero que Pedro señale la fecha en que ha de ser liberado», entonces, con un escalofrío de horror, descubres que no tienes más remedio que pensar. Las frases largas nunca son tan enérgicas como las cortas; y hay más sutileza metafísica en la palabra «merma», que en la palabra «degeneración».

Pero estas largas y cómodas expresiones, que dispensan de razonar, suelen también resultar confusas y perjudiciales; y esto acontece cuando una misma palabra se usa de dos modos distintos para significar cosas completamente diversas. Así, la conocida palabra «idealista» significa una cosa para la filosofía, y otra muy diversa para la retórica moral. Por

lo mismo, tienen razón los materialistas científicos al quejarse de que el uso metafísico del término «materialista», se confunda tan a menudo con su denigrante uso moral. Y por eso, para tomar un ejemplo más sencillo, el que odia a los «progresistas» de Londres, se declara «progresista» en Sud-Africa.

A la misma confusión se ha prestado el término «liberal,» según que se aplique a la religión o a la política y los negocios sociales. A menudo se cree que todo liberal ha de ser librepensador, puesto que ha de estar con todas las manifestaciones de la libertad; a tanto equivaldría decir que todo idealista ha de ser individuo de la Iglesia Alta, puesto que ha de estar en todo lo que sea alto; o que todo individuo de la Iglesia Baja ha de estar con la clase baja; o que todo individuo de la Iglesia Media ha de gustar de las cosas medianas. Se trata de un mero accidente verbal. En la actualidad, un librepensador europeo no quiere decir un hombre que piensa por su cuenta; sino uno que, habiéndolo hecho, ha llegado a un sistema dado de conclusiones sobre el origen material de los fenómenos, la imposibilidad de los milagros, la improbabilidad de la inmortalidad personal, y otras muchas cosas por el estilo. Y ninguna de estas ideas es peculiarmente liberal; más aún: todas ellas son típicamente antiliberales, según me propongo demostrarlo en este capítulo.

Me propongo hacer ver, en pocas páginas, que el efecto de todas las tesis en que más insisten los teólogos liberalizantes es neta y prácticamente iliberal. Casi todos los intentos contemporáneos para liberalizar la Iglesia han tenido por resultado el tiranizar más al siglo. Porque liberalizar la Iglesia no puede significar liberalizarla en todas las direcciones, sino sólo en aquel sistema limitado de los llamados dogmas científicos: monismo, panteísmo, arrianismo, necesitarismo. Y, como se verá, cada uno de ellos (pues hemos de examinarlos separadamente), es como un aliado natural de la opresión. Porque es curioso advertir —aunque no lo es tanto, si bien se mira— que la mayoría de las cosas son aliadas de la opresión. Sólo hay una cosa que nunca exajera sus alianzas con la opresión: la ortodoxia. Claro es que yo puedo torcer el sentido de la ortodoxia para justificar una tiranía; pero más fácil me será hacerlo fabricándome una filosofía a la alemana.

Y ahora, examinemos por su orden las innovaciones propuestas por la nueva teología o iglesia modernista. Hemos cerrado nuestro capítulo anterior descubriendo lo que vale una de ellas. La misma doctrina que algunos tienen por más anticuada resultó ser la única salvaguarda de las democracias por venir. La que parecía más impopular resultó ser la úni-

ca fuerza de los pueblos. En suma: la única negación sólida de la oligarquía resultó ser la afirmación del pecado original. Y en todos los demás casos acontece otro tanto.

Comencemos por el caso más aparente: los milagros. Quién sabe por qué inexplicables razones, existe la idea de que es más liberal negar los milagros que creer en ellos. Ni lo entiendo, ni hay quien me lo haga entender. Por no sé qué inexplicables razones, un sacerdote de la Iglesia Media, o liberal, es un hombre que, en el fondo, siempre está queriendo reducir el número de milagros, nunca aumentarlos; un hombre que se toma la libertad de no creer en la resurrección del Cristo; nunca uno que cree, siquiera, en la posible resurrección de alguna tía suya. Frecuentemente hay disturbios en la parroquia, porque el párroco no puede admitir que San Pedro haya pasado sobre las aguas; pero ¡qué raro encontrar disturbios ocasionados porque al cura se le haya ocurrido asegurar que su padre ha andado, sin mojarse los pies, sobre las aguas del arroyo de «Serpentine». Y esto no se debe —como el ligero descreído quisiera inmediatamente argüir— a que los milagros no puedan caber en nuestra experiencia; a que «los milagros no suceden,» como en el dogma que Matthew Arnold solía recitar con sencilla fe. En nuestro tiempo se asegura que han sucedido cosas más estupendas de lo

que se hubiera tolerado hace unos ochenta años. Los hombres de ciencia creen ahora en estos prestigios más que antes: como que la psicología ha descubierto los más desconcertantes y tremendos secretos de nuestras almas. Lo que la ciencia de ayer hubiera rechazado rotundamente a título de milagroso, la ciencia de hoy lo está confirmando por instantes. Sólo la nueva teología se ha quedado lo bastante rezagada para rechazar los milagros. En todo caso, esto de que sea un rasgo de libertad el negar los milagros nada tiene que ver con las evidencias que por o contra ellos pudieran alegarse; y tan sólo es un residuo caduco, no de la teoría del libre pensamiento, sino del dogma materialista. Los hombres del siglo xix no dudaban de la Resurrección porque su Cristianismo liberal les permitiese dudar de ella, sino porque su estrecho materialismo les prohibía creer en ella. Tennyson, hombre típico del siglo xix, expresó una de las creencias instintivas de sus contemporáneos al decir que la honradez de su duda era un acto de fe. Lo era en verdad: ciertas, y aun terribles, son sus palabras. En su descreimiento del milagro, escondían la fe en un destino inmóvil y ateo; la fe en la irremediable rutina cósmica. Las dudas del agnóstico eran los únicos dogmas del monista.

Dejo para más tarde el hablar de los hechos y evidencias sobrenaturales, limitándome por

ahora a este punto preciso: que hasta donde cabe relacionar la idea de libertad con esta disputa de los milagros, es evidente que dicha idea más bien sirve para defenderlos. La reforma o el progreso, en el único sentido tolerable de esta palabra, consiste en el gobierno de la materia por la mente; y el milagro nò es más que una operación rapidísima de éste sobre aquélla. En materia de alimentación popular puede considerarse, si se quiere, imposible el milagro de dar de comer a los pueblos en el desierto; pero no sé por qué se ha de considerar como iliberal. Si se trata de que vengan a la playa los niños pobres, ¿por qué ha de ser iliberal que lleguen sobre dragones voladores? Será, si os empeñáis, improbable; nada más. Un día de fiesta, como la del liberalismo, sólo significa la libertad del hombre, y un milagro sólo significa la libertad de Dios. Podréis negar lo uno y lo otro, pero no declarar que vuestra negativa sea un triunfo de la idea liberal. La Iglesia Católica mantiene que tanto el hombre como Dios poseen cierta libertad espiritual. El calvinismo suprimió la del hombre, sin atentar a la de Dios. Pero el materialismo científico se atreve al mismo Creador, y Lo encadena como se encadena en el Apocalipsis al demonio. Nada deja libre en el universo. Y los que tal hacen reciben el santísimo nombre de «teólogos liberales.»

Éste, como he dicho, es el caso más claro. La presunción de que entre el dudar de los milagros y el profesar ideas de liberalismo o reforma haya la menor afinidad, es falsa. Cuando un hombre no puede materialmente creer en los milagros, no hay más que hablar; no quiere esto decir que sea liberal, sino que es perfectamente lógico y honorable, lo cual vale más. Pero si nuestro hombre puede creer en los milagros, entonces, por ese simple hecho será más liberal aún; porque los milagros significan, en primer lugar, la libertad del alma, y en segundo lugar, su imperio sobre la tiranía de las circunstancias. A veces, aun los más perspicaces suelen ignorar esta verdad, e ignorarla del modo más ingenuo. Mr. Bernard Shaw, por ejemplo, habla con un desdén tan absoluto como anticuado de la idea del milagro, cual si éste implicase un flaqueo de la fe en la naturaleza; y manifiesta no darse cuenta de que los milagros son las últimas floraciones de su árbol favorito: la doctrina de la voluntad omnipotente. Del mismo modo habla del deseo de inmortalidad como de un mezquino egoísmo, olvidándose de que a la voluntad de vida la ha declarado antes egoísmo heroico y saludable. ¿Cómo puede ser noble el desear la infinitud de la vida, y mezquino el desear la inmortalidad? No; si es deseable que el hombre triunfe de la crueldad de la naturaleza o

de la costumbre, entonces es también deseable el milagro. Después veremos si es posible.

Pero debemos continuar nuestro examen de las principales manifestaciones de este error (la noción de que liberalizar la religión sería libertar al mundo); y desde luego, el panteísmo nos proporciona un segundo ejemplo; o más bien que el panteísmo, esa nueva posición que algunos llaman «inmanentismo» y que, a veces, se confunde con el budismo. El asunto es tan complicado que exige algunas dilucidaciones previas.

Las afirmaciones que los hombres avanzados lanzan ante los auditorios públicos con más seguridad y confianza, son generalmente las que más contrarían mi tesis; nuestras evidencias forman, hoy por hoy, el catálogo de las falsedades reconocidas. Así están las cosas. Con harta frecuencia se oye, en las sociedades éticas y en los parlamentos religiosos, formular esta opinión de liberalismo barato: «Las religiones pueden diferir en cuanto a sus ritos y externalidades; pero en el fondo, son idénticas sus enseñanzas.» No hay tal; al contrario. Las religiones no difieren gran cosa en ritos y fórmulas, sino en lo profundo de sus enseñanzas. Es como si se nos dijese: «No os engañéis por el hecho de que *El Tiempo religioso* y el *Librepensador* parezcan diferir mucho entre sí, y uno esté pintado en pergamino

mientras el otro está grabado en mármol, o el uno sea triangular, mientras el otro es hectogonal. Leedlos y veréis cómo ambos dicen lo mismo;» cuando lo que sucede es lo contrario, y ambos periódicos serían idénticos, a no ser por su contenido. Un agiotista ateo de Surbiton no se distingue mucho de un agiotista swedenborgiano de Wimbledon; podréis pasaros las horas largas examinándolos con la más ofensiva atención, sin que descubráis la menor huella del misticismo swedenborgiano en el sombrero del uno, o de ateísmo en el paraguas del otro. Sólo difieren en sus almas. Precisamente la dificultad de los credos consiste en que no son iguales, como lo pretende aquel aforismo simplista, según el cual, coincidiendo todos en su substancia, sólo se distinguen por el mecanismo. Precisamente la dificultad está en que los mecanismos todos son semejantes, y casi todas las grandes religiones operan según los mismos métodos externos: sacerdotes, escrituras, altares, hermandades juramentadas y fiestas especiales. Todas convienen en los métodos de enseñanza, pero difieren en la enseñanza misma. Los optimistas paganos y los pesimistas orientales han tenido templos, lo mismo que los liberales y los conservadores han tenido periódicos. Credos que sólo parecen destinados a devorarse entre sí coinciden en tener textos escritos; así como ambos ejér-

itos enemigos coinciden en el uso de cañones.

El gran ejemplo que suele alegarse en comprobación de la pretendida identidad de las religiones, es la supuesta identidad espiritual del Cristianismo y el Budismo. Los partidarios de esta teoría detestan generalmente la ética de todos los credos, con excepción del Confucianismo que, por de contado, les seduce por no ser credo. Pero son muy parcos en sus elogios del Mahometanismo, limitándose generalmente a recomendarlo como un alivio a las clases ínfimas de la sociedad. Pocas veces se atreven con la concepción mahometana del matrimonio (sobre lo cual habría muchísimo que decir); y respecto a los Thugs y demás adoradores de fetiches, su actitud es casi de absoluta frialdad. Pero, en cambio, sienten una verdadera similitud entre el Cristianismo y la gran religión de Gautama.

Los eruditos en ciencia popular, como Mr. Blatchford, insisten en que el Cristianismo y el Budismo son muy semejantes. Así se cree generalmente, y así lo creí yo hasta que no tuve la suerte de leer una obra destinada a demostrarlo. Las demostraciones eran de dos clases: semejanzas que, por pertenecer al patrimonio común de la humanidad, nada significan, y semejanzas que no son tales semejanzas. El autor explicaba solemnemente que am-

bas doctrinas coinciden en lo que todas coinciden, o bien las declaraba coincidentes en lo que son más disidentes. Ejemplo de lo primero: decía que tanto el Cristo como el Buda oían una voz celeste que bajaba del cielo, ¡como si la voz celeste pudiera salir de la carbonera! O bien alegaba gravemente que ambos maestros orientales tuvieron algo que ver con el lavatorio de pies. Y también pudo haber añadido la extraña coincidencia de que ambos tenían un buen par de pies que lavarse. En cuanto a las demás semejanzas, sencillamente pertenecen a la categoría de las que no lo son. Así, nuestro conciliador de religiones prestaba grande importancia al hecho de que, en ciertas festividades, el manto del Lama es rasgado para hacer reliquias a las que se concede un alto valor. Pero no hay en esto una verdadera semejanza, porque las vestiduras del Cristo no fueron desgarradas para hacer relicarios, sino por escarnio, y a los girones no se concedió mayor precio que el que hubieran pagado por ellos en los baratillos. Esta pretendida semejanza es como la que puede haber entre las dos ceremonias de la espada: el acto de dar a un hombre el espaldarazo y el de cortarle la cabeza. A la víctima no le convencería mucho tal semejanza. Todas estas pedanterías pueriles no serían dignas de mención, a no ser porque las supuestas semejanzas filosóficas

entre ambas religiones son por el mismo estilo: o prueban demasiado o no prueban nada. Que el Budismo apruebe el perdón o la moderación no quiere decir que se parezca al Cristianismo, sino que no deja de parecerse a todas las cosas humanas. Los budistas reprueban, en teoría, toda crueldad o exceso, por lo mismo que los desaprueban todos los hombres normales. Pretender más, pretender que el Budismo y el Cristianismo proponen la misma filosofía para ambas nociones, es ya un error. Todas las doctrinas convienen en que estamos cogidos en una red de pecados. Algunas admiten que hay medio de escapar. Pero sobre la naturaleza de este medio, no creo que haya dos tan opuestas como el Budismo y el Cristianismo.

Aun en los tiempos en que yo —al igual de otras gentes bien informadas, aunque poco eruditas— me figuraba realmente que el Budismo y el Cristianismo eran semejantes, no dejaba de advertir ciertas anomalías extrañas. Quiero referirme a su profunda disparidad en cuanto al tipo de su respectivo arte religioso. Y no sólo en cuanto a estilo técnico y representación, sino en los temas mismos por representar. No puede haber dos imágenes más opuestas que el santo cristiano de una catedral gótica y el santo budista de una capilla china. La oposición se revela en todos sus puntos;

y tal vez se la puede expresar sintéticamente diciendo que, mientras el budista mantiene los ojos cerrados, el santo cristiano los abre cuanto puede. El santo budista tiene un cuerpo bruñido y armonioso, pero sus ojos se apesadumbran de sueño. El cuerpo del santo medieval está casi reducido a los huesos, pero sus ojos alientan con vida terrible. Entre fuerzas que se manifiestan con símbolos tan diferentes, no puede haber comunidad verdadera. Aun admitiendo que ambas imágenes sean extravagancias o perversiones del credo verdadero, ha de haber alguna diferencia esencial en extravagancias tan opuestas. El budista mira intensamente hacia adentro. El cristiano atiende con atención frenética al exterior. Si prolongamos esta línea, llegaremos a algún descubrimiento curioso.

Hace algún tiempo, la señora Besant, en un interesante opúsculo, anunció que no había más que una religión en el mundo, y que todos los credos particulares no eran más que versiones o perversiones de ella; por su parte, ella estaba dispuesta a definir dicha religión. Según la opinión de la señora Besant, la iglesia universal es sencillamente el yo universal; la doctrina de que todos formamos una sola persona; que entre hombre y hombre no hay verdaderos muros de individualidad. De suerte que no nos invita a amar al prójimo, sino

a confundirnos con el prójimo. Y esta es la profunda y sugestiva definición que dá la señora Besant de ese credo fundamental en que todos los hombres estamos de acuerdo. Y nunca en mi vida he oído yo cosa con la que me sienta menos de acuerdo. Yo no quiero amar a mi prójimo porque mi prójimo sea yo mismo, sino precisamente porque no es yo. Quiero amar al mundo, no por cierto con el amor que puede tenerse para un espejo, sino como a una mujer: porque es diferente de nosotros. Sólo entre almas separadas cabe el amor; entre almas confundidas claro está que no hay amor posible. Puede decirse, de un modo ligero, que un hombre tiene amor propio; pero difícilmente se enamorará de sí mismo, o, si lo hace, no le envidio las monotonías del cortejo. Si hay verdaderas individualidades en el mundo, tienen que ser individualidades no egoístas. Pero para la señora Besant, todo el inmenso cosmos no es más que una sola, enorme y egoísta persona.

Y aquí es donde el Budismo coincide con las teorías modernas de inmanencia y de panteísmo. Y aquí es donde el Cristianismo satisface los anhelos de la humanidad, de la libertad y del amor. El amor quiere personalidad: luego quiere división. Y los regocijos del Cristianismo proceden de que Dios haya fragmentado el universo en diminutos fragmentos,

porque todos son fragmentos vivientes. Trátase, pues, para la interpretación cristiana del mundo, de algo como el amor mutuo entre los niños, entre los seres pequeños; nunca del amor propio de una enorme y única persona. Y éste es el abismo intelectual que divide al Budismo del Cristianismo; porque para el budista o para el teósofo, la personalidad es la caída del hombre; mientras que ella es, para el cristiano, el designio de Dios, la cima de su sistema cósmico. El alma universal de los teósofos pide a los hombres que la amen para que puedan anonadarse en ella. Pero el centro divino del Cristianismo ha brotado de sí a los hombres, a fin de que puedan amarlo. La deidad oriental es el gigante que, habiendo perdido una pierna o mano, anda siempre buscándolas; pero el poder cristiano es el gigante que, con rara generosidad, se corta la mano derecha para que ésta pueda, por su propia voluntad, darse con él un buen apretón de manos. Y volvemos otra vez al mismo secreto de la naturaleza cristiana. Todas las filosofías modernas son como cadenas que atan y remachan, y el Cristianismo es un sable que parte y emancipa. No hay otra filosofía que sea capaz, como ésta, de regocijarse a Dios ante la fragmentación del universo en múltiples almas vivientes. Porque, para el Cristianismo ortodoxo, la separación entre Dios y el hombre es tan sa-

grada como eterna. Para que el hombre pueda amar a Dios, no basta que haya un Dios amable, sino que ha de haber también un hombre amante. Todas esas vagas mentes teosóficas para quienes el universo es un inmenso crisol, se estremecen instintivamente ante el terremoto que anuncia el Evangelio, cuando dice que el Hijo de Dios no traerá la paz, sino que se ha de adelantar con sable tajante. Lo cual es cierto aun en su sentido más literal, porque todo el que predica el verdadero amor, tiene que engendrar odios. Y es tan cierto de la fraternidad democrática como del amor divino. El fingido amor acaba en transacciones y filosofías vulgares; mientras que el amor verdadero ha acabado siempre con sangre. Pero todavía la sentencia de nuestro Señor oculta un sentido más terrible. Según su propio decir, el Hijo había de ser un sable para dividir al hermano del hermano, a fin de que pudieran odiarse para siempre. Mas el Padre era también como una espada que, desde los oscuros comienzos, ha dividido al hermano del hermano, para que por fin puedan amarse.

Por eso en los ojos del santo medieval se admira ese rayo de alegría. Por eso la soberbia imagen budista ha cerrado los ojos. El santo cristiano es feliz por haber sido dividido del mundo; separado de las cosas, no se sacia nunca de admirarlas. Pero ¿cómo había de ad-

mirarlas el santo budista? Para él no hay más que un solo ser, y este ser impersonal no puede admirarse a sí mismo. Ciertó que en varios poemas panteístas se intenta mover la admiración, pero nunca con verdadero éxito. El panteísta no puede asombrarse, porque no puede adorar a Dios ni a nada distinto de sí mismo. Y lo que aquí quiero destacar es el efecto que sobre la necesidad general de acción ética y de reforma social produce esta admiración cristiana, proyectada como hacia afuera, hacia una deidad distinta de su adorador. Y ya se comprende lo que puede ser tal efecto. Del panteísmo no es posible sacar un sólo impulso de actividad moral. Porque el panteísmo implica, por su naturaleza, la bondad igual de todas las cosas; en tanto que la acción requiere que algo sea preferible a lo demás. Swinburne, desde la más alta cumbre de su escepticismo, en vano intentaba luchar contra esta dificultad. En sus «Canciones de madrugada» (*Songs before Sunrise*), escritas bajo la impresión de Garibaldi y las revoluciones de Italia, proclamaba así la nueva religión y el Dios verdadero, que había de humillar a todos los sacerdotes de la tierra:

¿Por qué, pues
Enfrentándote con Dios, exclamar:
Yo soy yo, tú eres tú;
Yo estoy bajo, tú alto?

Yo soy tú mismo, a quien tú querías encontrar:
Encuétrate, pues, a tí mismo, porque tú eres yo.

De donde se deduce que tan buenos hijos de Dios son los tiranos como los Garibaldinos; y que el rey Bomba de Nápoles, habiéndose «encontrado a sí mismo» con toda fortuna, es en un todo idéntico al sumo bien. Lo cierto es que la energía occidental que ha destronado a los tiranos, se debe a aquella teología occidental, que dice: «Yo soy yo, Tú eres tú». La misma separación espiritual que permite descubrir en el universo un rey de bondad, permitió descubrir que en Nápoles había un mal rey. Y los adoradores del dios de Bomba destronaron a Bomba, mientras que los creyentes del dios de Swinburne han poblado el Asia por siglos enteros, sin destronar un sólo tirano. El santo indio hace bien en cerrar los ojos, porque así está viéndonos a Mí, a Tí, a Él, a Nosotros, a Vosotros, a Ellos y a Ello. Es una ocupación razonable; pero ni en lo teórico ni en lo práctico permite al indio vigilar los actos de Lord Curzon. Esa vigilancia externa que ha sido siempre característica del Cristianismo (el mandamiento de vigilar y orar), se ha manifestado a la vez en la ortodoxia occidental típica y en la política occidental típica: ambas dependen de una divinidad trascendente, diversa de nosotros mismos, una deidad que huye y desaparece. Acaso los credos más sa-

gaces pueden aconsejar que busquemos a Dios en zonas cada vez más profundas de nuestro propio laberinto interior. Pero sólo los cristianos hemos dicho que hay que cazar a Dios como a un águila de la montaña: y, en esta cacería, hemos logrado acabar de paso con todos los monstruos.

Y con esto volvemos a confirmar que hay siempre más probabilidades de encontrar en la vieja, que no en la nueva teología, las energías occidentales de la democracia y la renovación. Si queremos reforma, tenemos que profesar la ortodoxia; y, de un modo singular, para poder insistir en el asunto de la deidad inmanente o trascendente,—asunto tan discutido en los consejos de Mr. R. J. Campbell. Insistiendo en la inmanencia de Dios, llegamos a la introspección, al autoaislamiento, al quietismo, a la indeferencia social—, al Tibet. Insistiendo en la trascendencia de Dios, llegaremos al asombro, la curiosidad, la aventura moral y política, a la indignación justiciera—, al Cristianismo. Insistiendo en el Dios interior, el hombre está siempre dentro de sí mismo. Insistiendo en que el Dios trasciende al hombre, el hombre trasciende de sí mismo.

Y lo mismo encontraremos si examinamos cualquier otra doctrina envejecida. Lo mismo, por ejemplo, para la grave cuestión de la Trinidad. Los unitarios (secta de la que no se

debe hablar sin respeto, por su notable dignidad intelectual y su claro honor intelectual) suelen resultar reformadores por una de esas casualidades que obligan a las pequeñas sectas a adoptar semejante actitud. Pero la mera sustitución del monoteísmo puro a la Trinidad priva de toda posibilidad de reforma al liberal y a todo el que se le parezca. El complejo Dios del credo Atanasista puede ser un enigma para la inteligencia; pero está mucho menos expuesto a entregarse a los misterios y crueldades de un sultán, de lo que lo están el dios de Omar y el de Mahomet. El dios que sólo consista en una lúgubre unidad, no sólo será como un rey, sino como un rey oriental. El corazón de los hombres, sobre todo de los europeos, se satisface mucho más con las extrañas vislumbres y símbolos que flotan en redor de la Trinidad,— imágenes de un consejo en que hablan la piedad y la justicia, representación de un modo de libertad y variedad, aun en los rincones más íntimos del mundo. Porque la religión occidental se ha manifestado siempre penetrada de esta idea: «No conviene al hombre estar solo». El instinto social se ha afirmado por todas partes, hasta cuando la noción oriental del eremitismo se tradujo en la noción monástica del Occidente. Hasta el ascetismo se hizo fraternidad; y los hermanos trapistas eran sociables hasta

cuando callaban. Si este amor de la complejidad vital es lo que nos conviene, entonces nos será más saludable profesar la religión Trinitaria que no la Unitaria. Porque para nosotros los trinitarios (si puedo decirlo con reverencia) Dios mismo es una sociedad. No niego que esto sea un misterio insondable de la teología; y aun cuando yo fuese lo bastante teólogo para atacarlo directamente, no sería propio de este sitio. Básteme, pues, decir aquí que este triple enigma es tan confortante como el vino y como el fogón de las chimeneas inglesas; que tanto trastorna la inteligencia como consuela el corazón. Pero un día llegaron del desierto, de los áridos llanos y de los cielos funestos los hijos crueles del Dios solitario: los verdaderos unitarios que, blandiendo la cimitarra, hubieran desolado al mundo. Porque no conviene a Dios estar solo.

Lo propio acontece también con ese difícil problema de los peligros del alma, que tantas buenas cabezas ha trastornado. La esperanza es un mandamiento para todas las almas, y puede mantenerse que la salvación es inevitable. La tesis es defendible, pero no muy favorable para la actividad del progreso. Nuestra sociedad combativa y creadora debe más bien insistir en el peligro a que estamos expuestos, en la noción de que todos los hombres pendemos de un hilo, o colgamos sobre un precipi-

cio. El asegurar que todo ha de salir bien a la postre no es irracional; pero no podemos decir que equivalga al tañido de las trompetas. Europa debe más bien exagerar el riesgo en que estamos de perdernos, como siempre lo ha exagerado. Y aquí su religión suprema coincide con sus novelas baratas. Para el budista o para el fatalista oriental, la existencia es una ciencia, un plan que tiene que terminar de cierto modo. Pero para el cristiano la existencia es una historia cuyo fin puede ser cualquiera. En una novela espeluznante (este producto netamente cristiano) los caníbales no se comen al héroe, pero es un punto esencial que el héroe pueda ser comido por los caníbales. El héroe, por decirlo así, debe ser un héroe comible. Así la moral cristiana parece decir al hombre, no que perderá su alma, sino que debe cuidarse de no perderla. En suma, que para la moral cristiana es infame declarar que un hombre está condenado; pero es estrictamente religioso y filosófico decir de él que es condenable.

Todo el Cristianismo queda representado por el hombre de la encrucijada. Las filosofías superficiales y huecas, las síntesis tan ambiciosas como engañosas, hablan siempre de etapas, evoluciones y desarrollos últimos. La verdadera filosofía trata siempre de captar el instante actual. ¿Cuál de los dos caminos ha

de escoger el hombre? He aquí lo único digno de pensarse para quien realmente se complace en pensar. Muy fácil es pensar en las eternidades, tanto, que cualquiera puede hacerlo. En cambio, el instante es siempre temible; y es por haber sentido demasiado los apremios del instante por lo que nuestra filosofía ha tenido tanto que ver, en literatura, con las batallas; y en teología, con el infierno. Como un libro para los niños, está siempre llena de *peligros*, y es como una crisis perenne e inmortal. Entre las invenciones populares y la religión de un pueblo occidental hay verdaderas similitudes. Decir que la invención popular es chabacanería y oropel, es repetir lo que las gentes avanzadas y cultas suelen achacar a las imágenes de las iglesias católicas. Para la fe, la vida es como una novela de folletín de las que publican los periódicos: acaba siempre con la promesa (o la amenaza): «se continuará en el próximo número». Amén de que la vida, con noble vulgaridad, imita también a los novelones de folletín en que se interrumpe en el punto más interesante; pues no cabe duda que la muerte es un punto muy interesante.

Pero si por algo es interesante nuestra novela, es por la proporción extraordinaria de voluntad que la anima, lo cual, en teología, recibe la denominación de libre albedrío. No

se puede acabar al capricho una suma matemática; pero un cuento lo puede uno acabar como quiera. Un sabio descubre el Cálculo Diferencial: no había más que un Cálculo Diferencial posible, el único que era dable descubrir. Shakespeare hace morir a su Romeo; lo mismo pudo haberlo casado con la vieja nodriza de Julieta, si le hubiera dado la gana. Si el Cristianismo se ha distinguido en la novela narrativa es por insistir tanto en la teológica libertad de albedrío. El asunto es demasiado profundo y hasta ajeno para que aquí lo discutamos a fondo; pero constituye la mejor objeción a ese torrente de charlatanería moderna que quisiera tratar los crímenes como otras tantas enfermedades, hacer de las prisiones establecimientos de higiene semejantes a un hospital, y escamotear el pecado con malabarismos científicos. El error de este sistema consiste en no ver que el mal es materia de elección, en tanto que la enfermedad no lo es. Si me hablas de curar a un disoluto como se cura a un asmático, hé aquí lo primero que se me viene a los labios: «Ponme gentes que quieran ser asmáticas, así como las hay que quieren ser disolutas». Un hombre puede curarse de sus dolencias y seguir metido en la cama. Pero si lo que quiere es redimirse de algún pecado, entonces no seguirá tendido; al contrario: de un salto se pondrá de pie. El len-

guaje mismo nos da la clave del asunto: «paciente» —el enfermo, el del hospital— es término pasivo; «pecador» es término activo. Para que un hombre se salve de la gripa ha de ser antes paciente. Mas para salvarse de ser falsario, ha de ser más bien impaciente: personalmente impaciente con las falsedades. Toda reforma moral procede por la activa, nunca en pasiva.

Y aquí volvemos a la misma fundamental conclusión: si deseamos las reconstrucciones definidas y las peligrosas revoluciones que han caracterizado la civilización europea, conviene atizar la idea de una ruina siempre posible, en vez de procurar apagarla. Si queremos, como los santos orientales, conformarnos con admirar lo bien que están todas las cosas, entonces no cabe duda que conviene predicar que todo está bien. Si lo que deseamos particularmente es *hacer* andar bien el mundo, insistamos en que anda mal.

Finalmente, este principio conserva su eficacia si se le aplica a los modernos intentos para reducir o explicar la divinidad del Cristo. Si ella es o no verdadera, ya lo discutiré antes de acabar este libro; pero aceptando que haya tal divinidad, convengamos en que es una divinidad terriblemente revolucionaria. Que todo hombre de bien ha de ir contra la corriente no es ninguna novedad; pero que

un Dios de bondad haya de ir también contra la corriente, es la más sublime jactancia que pueden soñar los insurgentes. El Cristianismo es la única religión convencida de que no bastaba a Dios ser omnipotente. Sólo el Cristianismo ha comprendido que el verdadero Dios, el Dios cabal, tiene que ser a la vez un rey y un rebelde. El Cristianismo es el único credo que ha sumado el valor a las antiguas virtudes del Creador. Porque el único valor digno de tal nombre es el del alma, que, sin romperse, puede cruzar por las tormentas. Y aquí toco un asunto arduo de discutir y oscuro por esencia. De antemano pido perdón si mis palabras son desatinadas o irreverentes, al acercarme a una materia que los santos y los pensadores más grandes han osado apenas abordar. En la historia aterradora de la Pasión, se descubre claramente la idea de que, por algún extraordinario modo, el autor de todas las cosas no sólo conoció la agonía, sino también la duda. Está escrito: «No tentarás a tu Dios.» No; pero Dios puede tentarse a Sí mismo. Y eso parece haber sido lo que sucedió en Getsemaní. Satán tentó al hombre en un jardín: en otro jardín tentó Dios a Dios. Pasó, de algún modo sobrehumano, por sobre los horrores de nuestro más crudo pesimismo. No se conmovió el mundo, no se nubló el sol ante la crucifixión, sino ante el lamento que subió de la cruz: el

grito en que Dios confesó que Dios le abandonaba. Y después de esto, que busquen los revolucionarios un credo entre todos los credos. y un dios entre todos los dioses, pesando cuidadosamente lo que valen los dioses del retorno eterno y del poder inalterable. No hallarán otro dios que se haya sublevado. Más aún (la materia se vuelve difícil por instantes y escapa a las fuerzas del lenguaje), que busquen los ateos un dios: sólo una divinidad hallarán que alguna vez haya confesado su aislamiento; sólo una religión en que Dios haya parecido ser ateo un instante.

Estos son los puntos principales de la antigua ortodoxia, cuyo mérito superior está en ser la fuente de toda revolución o reforma, y cuyo defecto más grave está en que, evidentemente, ella sólo es una afirmación abstracta. Su ventaja principal es ser la más aventurera y viril de las teologías; su mayor desventaja, ser simplemente una teología. Siempre se le podrá objetar el ser arbitraria y pender del aire. Pero si está tan remontada en los aires, sólo es para que los mayores arqueros agoten su vida —y hasta su última flecha— sin poder alcanzarla; porque hay hombres que se arruinarían, arruinando de paso su civilización, con tal de poder acabar con este cuento fantástico. Y este es el aspecto último y más asombroso de la fe: sus enemigos pueden es-

grimir contra ella todas las armas, ora el sable que les corta los dedos, ora los tizones que les queman sus casas. Los que comienzan combatiendo a la Iglesia en nombre de la libertad y la humanidad, acaban por lanzar de sí, con tal de poder seguir combatiendo a la Iglesia, la misma libertad y la humanidad misma. No es exageración: un libro entero podría yo llenar con ejemplos de estas aberraciones. Mr. Blatchford se propone, como cualquier enemigo de la Biblia, demostrar que Adán era inocente de todo pecado contra Dios; y de paso, aunque de un modo incidental, se ve obligado a admitir que todos los tiranos, desde Nerón hasta el rey Leopoldo, son inocentes de todo pecado contra la humanidad. Conozco a un hombre que se apasiona tanto por demostrar que su vida personal cesará con la muerte, que acaba por demostrar que ni en esta vida goza de existencia personal. Invoca el budismo y alega que todas las almas se confunden unas en otras; y para demostrar que no puede irse al cielo, demuestra que no puede ir a Hartlepool. Conozco gente que protesta contra la educación religiosa con argumentos que valdrían para todo linaje de educación, asegurando que la mente del niño debe desarrollarse con libertad, o que la vejez no debe enseñar a la juventud. Sé de otros que demostraban la imposibilidad del juicio divino

argumentando la imposibilidad de los juicios humanos, aun para los negocios prácticos. Por tal de incendiar su iglesia, no vacilan en quemar sus mazorcas, o en arruinar sus herramientas para echarla abajo. Cualquier palo les parece bueno para apalearla, aunque sea el último de su último mueble desvencijado. No admiramos, y apenas podemos perdonar, a esos fanáticos que trastornan este mundo por amor al otro. Pero ¿qué diremos de quien lo trastorna por odio al otro? Ese sacrifica la existencia de la humanidad en aras de la inexistencia de Dios. No ofrece una víctima al honor del altar, sino a la insignificancia del altar y a la fragilidad de su trono. Y dará al traste hasta con la ética elemental, a cuyos alientos se mantienen todas las vidas, en su desordenada y eterna venganza contra una sola vida que a él le parece que no existe.

Con todo, el misterio cuelga de los cielos intacto. Sus enemigos sólo lograron destruir cuanto más amaban; no la ortodoxia, sino la energía política y el sentido común. No han probado la irresponsabilidad de Adán ante Dios, ¿ni cómo la habían de probar? Lo único que prueban—según de sus premisas resulta—es la irresponsabilidad del Zar ante Rusia. No han probado que Adán no mereciera los castigos de Dios; sólo han probado que los hombres no deben castigar al último ganapán.

Con sus dudas orientales sobre la personalidad, no logran probar la imposibilidad de la otra vida, sino sólo la imposibilidad de una vida actual plena y fecunda. Al insinuar que todas nuestras conclusiones son falsas, no logran que el Angel cierre su registro, sino, a lo sumo, que sea más difícil llevar los libros de «Marshall and Snelgrove». Porque si la fe es la madre de todas las fuerzas del mundo, sus enemigos son los padres de todas las confusiones del mundo. Los descreídos no han dado al traste con los entes divinos, sino con los entes seculares; buena pro les haga. Los titanes no han escalado el cielo: sólo nos han revuelto el mundo.

CAPÍTULO IX

LA AUTORIDAD Y EL AVENTURERO

CONSÁGRASE el anterior capítulo a establecer que la ortodoxia, contra lo que generalmente se dice, no es sólo la salvaguardia del orden y la moralidad, sino también la única garantía posible de la libertad, de la innovación, del adelanto. Si queremos destronar al próspero tirano, inútil es intentarlo con la nueva doctrina de la perfectibilidad humana: hay que acudir al viejo dogma del Pecado Original. Con la moderna teoría de que la materia rige a la mente, no es dable remediar añejas crueldades o salvar a las poblaciones perdidas; sólo con la teoría sobrenatural de que la mente gobierna la materia. Para provocar en los pueblos la vigilante inquietud social y el arrebató de la acción, difícilmente nos servirían el Dios Inmanente o la teoría de la Luz Interior, porque todo esto conduce más bien a la conformidad. De mucho nos servirá en cambio el Dios trascendente—el rayo fugaz y volador: porque esto implica el descontento divino. Si especialmente queremos mantener la noción de un equilibrio generoso opuesto a una in-

justa aristocracia, instintivamente nos inclinaremos al Trinitarismo, no al Unitarismo. Si queremos que la civilización europea sea una cabalgata y un rescate, hemos de insistir en el riesgo de perder las almas, en vez de declarar que no hay riesgo alguno positivo. Y si queremos exaltar al desterrado y al crucificado, más bien pensaremos que el crucificado era el verdadero Dios, y no que era un sabio o un héroe. Sobre todo, si queremos proteger al pobre, debemos estar por las reglas fijas y los dogmas definidos. Las llamadas *reglas* de los clubs pocas veces son favorables a los miembros más pobres; todo el club está concebido en beneficio del rico.

Y, en fin, llegamos al argumento concluyente. Si hasta aquí he podido hacer que algún agnóstico convenga conmigo en cuanto llevo dicho, aquí me parece que le veo mirarme de arriba abajo y decirme: «Bien: has encontrado una filosofía práctica en la doctrina de la Caída. Has descubierto que ciertos aspectos de la democracia, hoy lamentablemente olvidados, se afirman singularmente con el dogma del Pecado Original; muy bien. Has encontrado una verdad en la doctrina del infierno: te felicito. Estás convencido de que los creyentes de un Dios personal pueden contemplar el mundo externo y desarrollar algún progreso: los felicito. Pero admitiendo que to-

das esas doctrinas encierran las verdades que dices: ¿por qué no tomas las verdades solas y te dejas de doctrinas teológicas? Aun admitiendo que la sociedad moderna confía demasiado en el rico porque no cree en la debilidad humana; admitiendo que las épocas ortodoxas disfrutaban de enormes ventajas, porque al creer en la Caída, concedían la debilidad humana, ¿por qué no te conformas con creer en la debilidad humana sin andarte a demostrar la Caída? Si has descubierto que la idea de la condenación representa un principio de saludable peligro, ¿por qué no tomas la noción del peligro y dejas la de condenación? Si ves claramente que el meollo del sentido común se encierra bajo la corteza del Cristianismo ortodoxo, ¿por qué no coger el corazón y tirar la corteza de la nuez? Y para usar la hipócrita frase periodística que yo mismo, como buen agnóstico erudito, me avergüenzo de haber usado algunas veces, ¿por qué no escoges lo bueno del Cristianismo, lo que realmente tiene valor, lo que se puede comprender, y desdeñas todo lo demás, todos los dogmas absolutos que son incomprensibles por naturaleza?» Esta es la verdadera cuestión; también es la última. Grato es intentar contestarla.

La primer respuesta: soy racionalista. Me gusta apoyar mis intuiciones con alguna justi-

ficación intelectual. Si considero al hombre como un caído, experimento la necesidad intelectual de creer que cayó; y por alguna oscura razón psicológica, me acontece entender mejor el ejercicio de la voluntad del hombre suponiendo que posee realmente voluntad. Y todavía llega a más mi racionalismo. No quisiera que tomarais este libro por una apología cristiana común y corriente; y aun me gustaría volverme a encontrar con los enemigos del Cristianismo en el terreno de las meras apologías. No; aquí sólo os ofrezco una historia del nacimiento y vicisitudes de mi creencia. Pero debo advertir que mientras más considero los argumentos abstractos que se han formulado contra el Cristianismo, menos puedo palparlos. Es decir, que habiéndome convencido de que la atmósfera moral del dogma de la Encarnación es el sentido común, he podido convencerme después de que todas las argumentaciones contra ese dogma no son más que el absurdo común, la absoluta falta de sentido. Por si alguien dijere que mi argumento carece de fuerza apologética, voy, pues, a resumir brevemente mis conclusiones, desde el punto de vista objetivo y científico.

Si alguien me pregunta, desde el punto de vista meramente intelectual, por qué creo en el Cristianismo, sólo puedo contestarle así: «Por lo mismo que un agnóstico inteligente no

puede creer en el Cristianismo.» Creo en él racionalmente, estrechado por la evidencia. Pero la evidencia, en mi caso como en el del agnóstico inteligente, no se funda en ésta o aquélla pretendida demostración, sino en una enorme acumulación de hechos minúsculos, pero coincidentes. No hay que tomar a mal a los descreídos el que sus objeciones contra el Cristianismo parezcan algo revueltas y enmarañadas; precisamente esa maraña de evidencias es lo único que determina una convicción. Es decir, que un hombre puede quedar menos convencido de una filosofía con cuatro libros que lea, que con un libro, un combate, un paisaje y un viejo amigo. El simple hecho de que las cosas sean diversas parece aumentar la evidencia de que todas tienden a la misma conclusión. Así, la carencia de Cristianismo de las gentes educadas de nuestro tiempo —hay que hacerles justicia— procede generalmente de un conjunto de experiencias tan eficaces como inconexas. Y sólo puedo decir que igualmente eficaces y variadas son mis evidencias en pro del Cristianismo. Porque cuando considero todas las teorías anti-cristianas, todas me parecen igualmente falsas; que todo el conjunto y fuerza de los hechos parecen pesar hacia el otro lado. No vendrán mal algunos ejemplos. Más de un hombre sensato de nuestros días puede haber desertado del Cris-

tianismo bajo el influjo de estas tres convicciones convergentes: primera, que los hombres, por su aspecto, estructura y sexualidad, se parecen demasiado a las bestias para no ser meras variedades del reino animal; segunda, que la religión primitiva brotó del terror y de la ignorancia; tercera, que los sacerdotes han abrumado de amarguras y nieblas a las sociedades humanas. Estos tres argumentos anti-cristianos son muy diferentes entre sí: pero todos son lógicos y legítimos, y convergen en un mismo punto. Lo único que se les puede objetar (y en esto consiste mi descubrimiento), es que los tres son falsos. Si nos dejamos de lecturas relativas al hombre y los animales, si en cambio nos ponemos a considerar a hombres y a animales por nuestra cuenta—suponiendo que no carecemos de «temperamento», de imaginación, del sentido de lo intenso y lo cómico — advertiremos que las diferencias entre el hombre y el bruto son mucho más notables que sus semejanzas. Precisamente lo que necesita explicación es la enormidad de estas diferencias. En cierto sentido es una perogrullada que el hombre y el bruto se parezcan; pero que, con parecerse tanto, medien entre ambos divergencias tan fundamentales, es verdaderamente enigmático. Que un mono tenga manos es mucho menos importante para el filósofo que el que casi

nada sepa hacer con ellas: no sabe redoblar con los nudillos, ni tocar el violín; no sabe grabar un mármol, ni trinchar un plato de carnero. Se habla de la arquitectura bárbara y del arte degenerado entre los hombres; pero los elefantes no son capaces de construir templos colosales de marfil, ni siquiera en estilo «rococó»; los camellos no pintan ni malos cuadros, aunque cuenten con buenas brochas de pelo de camello. Algunos soñadores afirman que las hormigas y las abejas tienen sociedades mejor organizadas que las nuestras. Y es cierto que tienen cierta civilización, pero el reconocerla y reconocer que es una civilización inferior, todo es uno. ¿Quién ha visto nunca un hormiguero decorado con las estatuas de algunas célebres hormigas? ¿Quién un panal con los bajorelieves de las primeras reinas antiguas? No; el abismo que hay entre el hombre y las demás criaturas podrá tener alguna explicación natural, pero abismo se es. Se habla de animales feroces: el hombre es el único animal feroz; el único que se ha sublevado. Todos los demás son animales mansos, sujetos a la ruda ley del tipo o de la tribu; todos animales domésticos. Sólo el hombre es indomable, ya sea un disoluto o un cenobita. De suerte que esta primera razón del materialismo sólo demuestra la razón de lo contrario: donde acaba la biología, comienza la religión.

Lo propio diremos del segundo argumento, según el cual todo lo que llamamos divino procede de la ignorancia y el terror. Cuando quise examinar los fundamentos de esta tesis, me encontré con la nada. Nada sabe la ciencia sobre el hombre prehistórico, por lo mismo que es prehistórico. Algunos profesores se inclinan a creer que prácticas como la del sacrificio humano fueron en alguna época tan inocentes como generales, y que poco a poco se borraron; pero de esto no hay ninguna evidencia directa, y las pocas evidencias que hay más bien nos inclinan a dudar. En las leyendas más antiguas que poseemos, como la de Isaac y la de Ifigenia, no se habla del sacrificio humano como de una antigua práctica, sino más bien como de una costumbre nueva, como de un acto excepcional y terrible exigido misteriosamente por los dioses. Nada nos dice, pues, la historia; y, por su parte, la leyenda nos dice que la tierra era, en las edades primitivas, más dulce que ahora. No hay tradición sobre el progreso; pero todas las razas humanas tienen una tradición sobre la Caída. Es curioso, pues, que la misma difusión de semejante idea sirva de argumento contra su autenticidad. Los sabios parecen decir literalmente que esa calamidad prehistórica no puede ser verdadera, puesto que todos los pueblos la recuerdan. No puedo sufrir con paciencia tales paradojas.

Y lo mismo acontece con el último y tercer argumento: que los sacerdotes abrumen y afligen a los hombres. Me bastó con ver a los hombres para convencerme de que no había tal. Aquellos países de Europa donde todavía es grande la influencia del sacerdocio son los únicos donde todavía se baila y se canta, y donde hay todavía trajes pintorescos y arte al aire libre. La doctrina y la disciplina católicas son muros, si se quiere; pero son los muros de un teatro de regocijos. Sólo dentro del contorno cristiano pueden conservarse las alegrías del Paganismo. Imaginémonos que un corro de niños juega sobre la florida cumbre de una isla eminente: mientras haya un muro que cerque la cumbre, pueden entregarse a sus locos juegos y poblar el sitio de rumores. Supongamos ahora que el muro se derrumba, dejando a la vista los precipicios: los niños no caen necesariamente; pero cuando, poco después, venimos a buscarlos, los hallamos amontonados en el vértice de la isla cónica, mudos de horror: ya no se les oye cantar.

De manera que estos tres argumentos sacados de la experiencia y destinados a convertirnos al agnosticismo, han hecho precisamente lo contrario. Y me dan derecho a decir: «Dadme una explicación, primero, de la monstruosa excentricidad del hombre entre los animales; segundo, de la tradición

humana tan extendida, según la cual hubo una era anterior de felicidad; y tercero, de la perpetuación parcial de las alegrías paganas en las provincias de la Iglesia Católica.» Hay una explicación que, en todo caso, abarca a la vez los tres puntos, y es ésta: dos veces ha sido el orden natural turbado por alguna explosión o revelación de esas que hoy llamaríamos «psíquica». Primero, el cielo bajó a la tierra provisto de un poder o sello llamado la imagen de Dios, en virtud del cual el hombre tomó posesión de la naturaleza. Por segunda vez—cuando, tras la sucesión de algunos imperios, el hombre lo estaba ya necesitando—, el cielo vino a salvar a la especie humana, bajo la imagen arrebatadora de un hombre. Esto explica por qué todos los pueblos han vuelto hacia atrás sus miradas, y por qué el único rincón del mundo al que esperan llegar es ese pequeño continente en que el Cristo fundó su Iglesia. Ya sé que el Japón se ha hecho progresista. Pero esto nada quita, porque al decir que el Japón se ha hecho progresista estamos diciendo que el Japón se ha hecho europeo. Pero no me preocupa tanto el insistir en mi explicación cuanto en la observación primera. Yo convengo con cualquier descreído en dejarme convencer por dos o tres manifestaciones inconexas que parecen confluir en un mismo punto; sólo que no convengo

con él en cuál sea el punto donde confluyen.

He propuesto una triada de posibles argumentos anti-cristianos; por si esto parece poco, vaya otra al azar: hay un conjunto de hechos que, al combinarse, parecen producir la impresión de que el Cristianismo es algo débil y enfermizo. Sea, por ejemplo, en primer lugar, que Jesús era una criatura afable, mansa y angelical; algo, en suma, como una súplica impotente. En segundo lugar, que el Cristianismo nació y se desarrolló en épocas de oscuridad e ignorancia, y que la Iglesia pretende volvernos a ellas. En tercer lugar, que la gente muy religiosa o, si preferís, supersticiosa—como los irlandeses—es débil, poco práctica y siempre atrasada. Y propongo estos casos para hacer notar que, considerando sinceramente estos hechos, descubrí, no que las conclusiones fueran falsas, sino que los hechos mismos lo eran. En vez de hacer caso de libros y cuadros inspirados en el Nuevo Testamento, quise examinar el Nuevo Testamento. Y allí, en vez de encontrarme con la suave persona peinada con la raya en medio y con las manos implorantes, me encuentro con un ser extraordinario, con labios de trueno y actos de bárbara decisión, que derrumba mesas, ahuyenta los demonios, y pasa con el terrible silencio de los vientos desde la soledad de las montañas hasta los furores de la demagogia;

un ser que ha obrado a menudo con la cólera de un dios indignado, y que siempre ha obrado como un dios. Hasta el estilo literario del Cristo le es peculiar, y sólo en él creo que se encuentre: consiste en el uso casi abusivo del *a fortiori*. En el eslabonamiento de su frase («si tal cosa es así, *cuánto más* no lo será tal otra»), el *cuánto más* remeda la arquitectura de un castillo encaramado sobre otro castillo hasta tocar las nubes. De Cristo se ha dicho siempre, acaso con razón, que es dulce y sumiso. Pero las cosas que Cristo ha dicho son siempre gigantescas: su estilo está lleno de camellos que pasan por el ojo de una aguja y de montañas que se precipitan en el mar. Moralmente, no es menos terrorífico: él se ha llamado a sí mismo sable de matanzas, y aconsejaba a los hombres que comprasen sables, si es que querían conservar para sí las sayas que compraban. Y el misterio aumenta todavía considerando las palabras aún más inesperadas con que habla de la sumisión, y que casi excitan a la violencia. No se explica todo con declararlo insensato, porque la locura corre siempre por un cauce único. El maníaco es, generalmente, monomaniaco. Recordemos aquí la complicadísima definición del Cristianismo que ya hemos dado: el Cristianismo es una paradoja sobrehumana en que dos opuestas pasiones arden una al lado de otra. La

única explicación del misterioso lenguaje evangélico es considerarlo como la descripción del mundo por un ser que, colocado desde alturas sobrenaturales, logra naturalmente las síntesis más extraordinarias.

Examinemos ahora la idea de que el Cristianismo pertenece a las eras de oscuridad. Aquí no he querido conformarme con las vagas generalidades que escriben los modernos; y me puse a leer algo de historia. Y la historia me convenció de que el Cristianismo, lejos de ser propio de las eras de la ignorancia, fué el único camino de luz en las edades oscuras, fué como un luminoso puente tendido sobre ellas entre dos épocas luminosas. Al que dice, pues, que la fe ha brotado del salvajismo y la ignorancia, hay que contestarle que no: que nació de la civilización mediterránea, en la plena germinación del gran Imperio Romano. La tierra hormigueaba de escépticos y el panteísmo lucía tan claro como el sol, cuando Constantino clavó en el mástil la cruz. Ciertó que después se hundió el barco; pero no es menos cierto y asombroso que resurgió después, y recién pintado y deslumbrante y siempre con la cruz en lo alto. Y este es el asombro de la religión: haber transformado un barco hundido en un submarino. Bajo el peso de las aguas, el arca se pudo mantener; y tras del incendio y bajo los escombros de las

dinastías y los clanes, nos alzamos para acordarnos de Roma. Si la fe sólo hubiera sido un capricho del decadente imperio, ambos se habrían desvanecido en un mismo crepúsculo; y si la civilización había de resurgir más tarde (y las hay que no han resurgido), hubiera tenido que ser bajo alguna nueva bandera bárbara. Pero la Iglesia cristiana era el último aliento de la vieja sociedad y el primer aliento de la nueva. Congregó a los pueblos que olvidaban ya cómo se construyen los arcos, y les enseñó a construir el arco gótico. En una palabra, lo que se dice de la Iglesia es lo más falso que de ella puede decirse. ¿Cómo afirmar que la Iglesia quiere hacernos retroceder hasta las edades oscuras? ¿Cuando a la Iglesia debemos el haber podido salir de ellas!

En esta segunda trinidad de objeciones he puesto al fin un ejemplo algo ocioso: hay quien considere a los irlandeses como un pueblo debilitado o estancado entre supersticiones. Sólo aludo a ello por tratarse de un caso típico, en que se pretende afirmar realidades y sólo se afirman falsedades. Constantemente se oye decir que los irlandeses no son prácticos, pero si dejamos lo que de ellos se dice para observar lo que con ellos se hace, veremos que no sólo son prácticos, sino que lo son con mucho éxito. La pobreza del país, la minoría de sus diputados: hé aquí las condi-

ciones en que han tenido que obrar; pero, en tales condiciones, no hay pueblo del Imperio Británico que haya alcanzado lo que ellos. Sólo los nacionalistas han logrado sacar brusca-mente de su camino acostumbrado al Parlamento inglés. Los labriegos irlandeses son los únicos pobres que, en estas islas, han obligado al amo a ceder un poco. Estas gentes, de quienes se dice que están gobernadas por los sacerdotes, son los únicos británicos que no se dejan gobernar por la clase de los caballeros. Y al considerar el carácter actual de los irlandeses, pude advertir lo mismo. Los irlandeses descuellan en los oficios más duros: son herreros, abogados, soldados. En todo caso mantengo mi conclusión anterior: tiene razón el escéptico en dejarse llevar por los hechos; sólo que no ha dado con los hechos. Y es que los escépticos son muy crédulos: creen fácilmente en periódicos y enciclopedias. Pero sus tres argumentos me han producido efecto contrario al que esperaban. ¿Quería mi escéptico saber cómo explicaba yo ciertas pamplinas del Evangelio, las relaciones del credo con las edades oscuras y la impracticabilidad política de los celtas cristianos? Pues sepa que yo necesito preguntar a mi vez, y de una manera urgente y apremiante: «¿Qué significa esta incomparable energía que se manifiesta, ante todo, en que alguien pase por la tierra como una vi-

viente justicia; esa energía que, además, puede morir con una civilización moribunda y hacerla resucitar de sus escombros; esa energía, finalmente, capaz de inflamar a los pobres labradores en tal fe de justicia que alcanzan al fin lo que se proponen, mientras tantos otros fracasan, al punto de que la más desvalida isla del Imperio es la que mejor se vale sola?»

Tal pregunta admite una respuesta, y la respuesta consiste en decir que tal energía es, ciertamente, exterior al mundo; es psíquica o, por lo menos, es uno de los resultados de una turbulencia psíquica verdadera. Debemos la más alta gratitud y el mayor respeto a las grandes civilizaciones humanas, como el antiguo Egipto o la China actual. Sin embargo, no es hacerles una grande injuria el decir que sólo la Europa moderna ha dado pruebas de un incansable poder de renovación, que renace con intervalos cortos y penetra hasta los más diminutos hechos del arte de construir o de las modas de vestir. Las demás sociedades mueren en el último instante y con toda dignidad. Nosotros morimos diariamente. Todos los días renacemos entre alumbramientos dolorosos. No creo que haya exageración en afirmar que la historia del Cristianismo parece animada por un soplo no natural: sólo como vida sobrenatural puede explicarse; o como una extraña vida galvánica que animase a lo que, sin

ella, sería un cadáver. Porque nuestra civilización debiera haber muerto ya, según los argumentos de analogía y todas las probabilidades sociológicas, en la gran catástrofe de Roma. De suerte que nuestra posición se resume en este hecho fantástico: ni tú ni yo tenemos qué hacer aquí: somos resucitados, *revenants*; todos los cristianos que ahora viven no son más que paganos muertos que andan todavía por el mundo. En el momento preciso en que Europa iba a enmudecer, como Asiria y como Babilonia, algo penetró por su cuerpo. Y desde entonces vive Europa con vida extraña, y los consiguientes sobresaltos.

Y gracias que he acabado con mis triadas representativas de la duda, a las que sólo quise descender para mostrar que mi Cristianismo es una convicción racional, aunque no simple. Al contrario, es una precipitación de hechos variados, como lo es la actitud ordinaria de los agnósticos. Sino que los agnósticos se han equivocado al escoger sus hechos; son descreídos por mil razones diferentes, pero todas equivocadas. Dudan en atención a que la Edad Media era bárbara, y luego resulta que no lo es; o porque el Darwinismo está probado, cuando no lo está; porque los milagros no suceden, y sí suceden; porque los monjes eran perezosos, y la verdad es que eran laboriosísimos; porque las monjas son desdichadas, y

son singularmente dichosas; porque el arte cristiano es pálido y triste, y lo cierto es que está compuesto con los más brillantes colores y las alegrías del oro; porque la ciencia moderna nos aleja de lo sobrenatural, cuando la verdad es que ella se acerca a lo sobrenatural con la rapidez de un ferrocarril.

Pero entre este millón de hechos convergentes, uno merece tratamiento aparte: la realización objetiva de lo sobrenatural. Ya he examinado la falacia que consiste en inferir, del orden universal, la impersonalidad del universo. Una persona puede desear igualmente el orden o el desorden; pero creo que mi tesis de que la creación personal es más concebible que el hado material, no admite, en cierto sentido, la menor discusión. No le doy el nombre de fe o intuición, porque tales términos implican cierta dosis de emotividad, y mi convicción es pura y estrictamente intelectual; sólo que, como la certeza del propio yo o de la bondad de la vida, es una convicción intelectual primaria. Si alguien asegura aún que mi creencia en Dios es del todo mística, no voy a perder el tiempo en ociosas aclaraciones. Por lo menos, mi creencia en los milagros no puede considerarse como una creencia mística: fúndase en la evidencia humana, como mi creencia en el descubrimiento de América. Se trata, efectivamente, de un simple hecho lógi-

co que apenas requiere ser reconocido e interpretado. Ha salido por ahí la extraordinaria idea de que los que niegan el milagro saben considerar fría y directamente los hechos, mientras que los que aceptan el milagro relacionan siempre los hechos con el dogma previamente aceptado. Y lo que pasa es lo contrario: los creyentes aceptan el milagro (con o sin razón) porque a ello los obligan las evidencias. Los descreídos lo niegan (con o sin razón) porque a ello los obliga la doctrina que profesan. Lo sincero, lo evidente, lo democrático, es aceptar el testimonio de la frutera que nos asegura haber visto milagros, así como lo aceptamos cuando nos asegura haber presenciado una riña. Lo popular y sencillo es aceptar lo que el labriego cuenta de los duendes que ha visto, así como se acepta lo que cuenta del amo. En su calidad de labriego, pudiera tener una gran dosis de saludable agnosticismo respecto a ambos; con todo, pudiera poblarse el Museo Británico con los testimonios de los labriegos en pro de la existencia de los duendes. Apenas se acude al testimonio humano, y éste parece soltarse como una catarata, en abono de lo sobrenatural. Quien lo rechaza, una de dos: o rechaza el testimonio del labriego sobre el duende porque el pobre hombre es un labriego, o porque el testimonio es relativo a los duendes; o niega, pues, el prin-

cipio capital de la democracia, o afirma el principio capital del materialismo: la imposibilidad abstracta del milagro. Y hay pleno derecho para hacerlo; pero, al hacerlo, se es dogmático. Sólo los cristianos aceptamos sencillamente las evidencias, mientras los racionalistas os cerráis a ellas, porque os lo impone vuestro credo. Pero sobre mí no pesa credo alguno en esta materia, y considerando con imparcialidad algunos milagros de los tiempos medios y modernos, me he convencido de que realmente han ocurrido. Todo argumento en contra acaba en un círculo vicioso, porque si yo digo: «Los documentos medievales dan testimonio de los milagros, así como dan testimonio de las batallas», se me contesta: «Pero los medievales eran supersticiosos»; y si insisto aún para saber en qué sentido eran supersticiosos, entonces se me contesta que porque creían en los milagros. Si digo que un labriego ha visto un duende, se me objeta que los labriegos son excesivamente crédulos; y si aún pregunto por qué, se me contesta que porque creen ver duendes. Islanda no puede existir, porque sólo los estúpidos marineros dicen haberla visto; y éstos son estúpidos, por lo mismo que aseguran haber visto a Islanda. Sólo me queda añadir que todavía el descreído cuenta con otro argumento mejor contra los milagros, aunque nunca se acuerda de aprovecharlo.

En efecto, todavía puede alegar que en la mayoría de las historias milagrosas, se descubre siempre cierta preparación espiritual o aceptación previa del milagro; es decir, que sólo le suceden milagros al que en ellos cree. Posible es, pero eso ¿qué puede probar? Si lo que queremos es averiguar hasta dónde puede la fe producir resultados, inútil decir que los resultados sólo han de aparecer donde aparezca la fe. Si la fe es una condición, el que de ella carece échese a reir en buena hora, pero no pretenda ser juez del caso. Si os empeñáis, convendremos en que ser creyente es tan malo como ser ebrio; pero si nos proponemos averiguar los hechos psicológicos de la embriaguez ¿a qué viene alegar que hay que estar ebrio para padecerlos? Supongamos que se trata de averiguar si efectivamente el hombre en estado de ira cree ver una nube roja que le empaña los ojos; y que sesenta honrados caseros aseguran haberla visto cuando están iracundos. ¡Cuán absurdo no sería decirles: «Ah, pero vuestro testimonio no vale nada, puesto que reconocéis que estabais turbados por la ira!» Ya me parece que les oigo decir en coro estentóreo de sesenta voces: «¿Y cómo diablos, sin estar indignados, habíamos de darnos cuenta de si el hombre indignado ve o no la famosa nube roja?» Pues igualmente oigo contestar a los santos y a los ascetas:

«Cuando se trata de averiguar si es verdad que los creyentes ven visiones, no hay lugar a objetarles que sean creyentes.» Ya veis que pais vueltas en vuestro círculo, ese dichoso círculo de que hablábamos a los comienzos del libro.

El averiguar si los milagros suceden es asunto de sentido común y de imaginación histórica ordinaria, que no de experimentación física. Aquí necesitamos alejarnos por completo de esas anodinas y pedantescas teorías que requieren «condiciones científicas» para el estudio de todo fenómeno espiritual. Si queremos averiguar la posibilidad de que el alma de un muerto se comuniqué con un vivo, inútil decir que no debemos esperar que suceda bajo las condiciones de comunicación ordinaria entre los vivos. El que los duendes prefieran la oscuridad, nada prueba contra ellos, como nada prueba contra el amor el que los enamorados manifiesten iguales preferencias. Si te aferras en decir: «Yo me daré por convencido de que la señorita Brown llama a su novio «caracolito mío» o algún otro encarecimiento por el estilo, cuando ella lo haya repetido ante un sabio concurso de diez y siete psicólogos», entonces yo me aferraré en contestarte: «Pues entonces te quedarás ignorando la verdad del caso, porque ella nunca consentirá en someterse a tus «condiciones científicas». Porque

es tan anticientífico como antifilosófico el sorprenderse de que ciertas manifestaciones simpáticas no se produzcan en una atmósfera impropia y antipática. Es como si yo saliera con que no puedo asegurar que haya bruma porque la atmósfera no está bastante clara, o como si esperara yo la hora más luminosa del día para ver mejor un eclipse solar.

Se impone una conclusión de simple sentido común—como aquélla a la que podría llegarse respecto al sexo y a la media noche, con todas las reservas del caso—, y es que los milagros acontecen. La conspiración de los hechos me obliga a reconocerlo: no son los místicos ni los vagos soñadores quienes se encuentran con ángeles y duendes, sino los pescadores, los labradores, los hombres, en general rudos y cautos; no son espiritualistas todos esos conocidos nuestros que dan testimonio de estos accidentes espirituales; y la ciencia misma se va dejando convencer más y más. Ella admitirá ya la Ascensión si le dáis el nombre de «Levitación», y probablemente admitirá la Resurrección cuando haya dado con otra palabra para designarla. Yo propondría ésta, por ejemplo: «Regalvanización». Pero lo más concluyente es el dilema ya propuesto: sólo fundándose en principios antidemocráticos o materialistas (quiero decir, de materialismo místico) es posible negar lo sobrenatural. Y los es-

cépticos adoptan siempre una de estas dos posiciones: o el hombre ordinario no merece crédito, o el suceso extraordinario no merece crédito. Porque supongo que no necesitamos aquí ocuparnos en ese argumento contra el milagro que consiste en la recapitulación de los fraudes, los «mediums» previamente concertados y los milagros de trampa. Éste no es argumento bueno ni malo. Un falso duende prueba tanto contra la realidad de los duendes como un cheque falsificado contra el Banco de Inglaterra: si algo prueba, es la existencia de los duendes y el Banco.

Admitida la evidencia de que los fenómenos espirituales acontecen (mi evidencia es compleja, pero racional), damos naturalmente sobre uno de los peores errores contemporáneos. Hé aquí el gran desastre del siglo xix: el uso de la palabra «espiritual» en lugar de la palabra «bueno». Comenzó a considerarse que el refinamiento y la incorporeidad significaban virtud. Al anunciarse el evolucionismo científico, se temió que esto condujera a la animalidad. Pero el resultado fué peor: condujo a la espiritualidad, y enseñó a los hombres a pensar que al alejarse del mono se acercaban al ángel; cuando que al alejarse del mono, bien pueden estarse acercando al diablo. Así lo expresó con toda claridad un hombre genial y representativo de esta era de los

extravíos: Benjamín Disraeli tenía razón al decir que él estaba del lado de los ángeles; porque, al menos, estaba con los ángeles caídos. No estaba del lado de los simples apetitos o animalidades brutales; pero estaba con el imperialismo del príncipe de los abismos, con la pompa y la arrogancia, con el desdén de toda sencilla bondad. Entre este orgullo derrumbado y las exaltadas humildades del cielo hay, como es de suponer, espíritus de todas las formas y tamaños. El hombre, al encontrarse con ellos, incurrirá en las confusiones del que ve por primera vez los nuevos tipos y variedades de un continente exótico. Difícil le será darse cuenta, al pronto, de quién está arriba y quién abajo. Si una sombra del mundo subterráneo apareciese un día en la calle de Piccadilly, trabajo le costaría entender aun lo que es un coche. Acaso se figuraría que el cochero es un emperador triunfante, llevando consigo a un miserable y tembloroso cautivo. De igual modo, al ver por primera vez los hechos espirituales, es difícil que nos demos cuenta de su verdadera subordinación. No basta con descubrir a los dioses, cuya presencia es evidente; hay que averiguar cuál de ellos es Dios, el capitán de los dioses. Se necesita muy larga experiencia de las cosas sobrenaturales, para poder entresacar de ellas las naturales. Bajo este aspecto, la historia del Cristianismo, y aun de

sus orígenes hebreos, me parece sumamente clara. Para nada me confunde, por ejemplo, que me digan: el dios hebreo no es más que uno de tantos dioses. De antemano lo sé. Jehová y Baal parecen principios de la misma importancia, como el sol y la luna parecen tener las mismas dimensiones. Sólo con largas investigaciones se puede llegar a comprender que el sol es nuestro amo superior, y la luna nuestra pobre esclava. Como creo en el mundo de los espíritus, me adelanto en él como me adelanto entre los hombres: buscando las cosas que me parecen agradables y buenas. Así como en un desierto buscaríamos los manantiales de agua pura, o, en el Polo Norte, el medio de encender una buena lumbre, así por la tierra de las vanidades y las visiones busco algo que tenga la frescura del agua y el calor de la lumbre, hasta que descubro mi sitio confortable y adecuado en la eternidad, que es único e insustituible.

Y con esto he dicho lo bastante para demostrar, a los que lo necesitan, que también encuentro fundamentos de mi creencia en el terreno apologético. En el puro campo de la experimentación—si es posible aceptar los experimentos democráticamente, sin desdenes ni favores especiales para ninguno—es evidente, primero, que los milagros suceden, y segundo, que los milagros más nobles pertenecen a

nuestra tradición. Pero no pretendo que estas breves razones sean mi único fundamento para aceptar el Cristianismo, en vez de contentarme con aceptar su doctrina del bien, así como pudiera aceptar la de Confucio.

Tengo razones más profundas e inapelables para aceptarlo como fe, en vez de contentarme con aprovechar algunas de sus doctrinas dispersas. Y hélas aquí: la Iglesia Cristiana es, prácticamente, una enseñanza viva para mi alma, no una enseñanza muerta: no sólo me ha enseñado el ayer, sino que me enseñará el mañana. Un día descubrí el simbolismo de la cruz; un día, puedo esperarlo, descubriré lo que significa la mitra. Una hermosa mañana descubriré por qué las ventanas son ojivales; otra hermosa mañana podré descubrir por qué los sacerdotes están rapados y afeitados. Platón os comunicó una verdad; pero Platón ha muerto. Shakespeare os deslumbró con una imagen; pero no podrá volverlo a hacer. Mas figuraos lo que sería vivir con un hombre de aquéllos, saber que Platón podía leernos mañana algo inédito o que, en cualquier momento, Shakespeare podía conmover al mundo con una nueva canción. El que está en contacto con lo que él tiene por Iglesia viviente es como el que espera encontrarse con Platón o Shakespeare todos los días, en el almuerzo; y siempre aguarda que se produzcan verdades para

él desconocidas. Sólo hay un estado comparable a éste, y es el de nuestra infancia común: cuando, paseando por el jardín, tu padre te decía por primera vez que las abejas pican o que las rosas perfuman, no pensabas tú ciertamente en escoger del conjunto de la filosofía paterna las verdades que te conviniesen. Y si te picaban las abejas, no lo tenías por coincidencia curiosa; y cuando olías las rosas, no se te ocurría decir: «Mi padre es un símbolo rudo y bárbaro que contiene en sí, acaso sin saberlo, esta profunda y delicada verdad: que las flores perfuman». No; creías en tu padre simplemente, porque lo sentías como un manantial de hechos verdaderos, como algo que sabía positivamente más que tú; como algo que te diría la verdad mañana, así como te la había dicho hoy. Y, lo que se dice de tu padre, con mayor razón de tu madre; al menos, de la mía, a quien este libro está consagrado. Y hoy que la sociedad se alarma tanto ante la postración de la mujer, nadie podrá decir lo mucho que debe a la tiranía de la mujer, a quien de hecho está encomendada toda educación, hasta la edad en que toda educación es ya ociosa; porque a los chicos sólo se les envía a la escuela cuando ya es demasiado tarde para que se les pueda enseñar alguna cosa. Se ha cumplido ya con lo principal, y gracias a Dios, son casi siempre las mujeres

quienes lo cumplen. Por el hecho mismo de nacer, todo hombre está «feminizado». Suele hablarse de las mujeres varoniles, cuando todos los hombres somos femeninos en cierto modo. Y si alguna vez los hombres se deciden a presentarse en Westminster para protestar contra este privilegio de las mujeres, no seré yo quien les acompañe.

Porque nunca olvidaré este hecho psicológico de mi vida: los años en que más dependía yo de la autoridad femenina, son los años en que me sentía yo más ardiente y aventurero. Y precisamente porque las hormigas mordían cuando mi madre lo anunciaba, y porque nevaba durante el invierno, como ella lo había predicho, todo el mundo me parecía un mundo fantástico poblado de cosas maravillosas. Vivir en él, era vivir en los tiempos de los hebreos, viendo cumplirse unas profecías tras otras. Cuando, siendo niño, paseaba yo por el jardín, aquello era para mí una cosa terrible, precisamente porque al hacerlo, tenía yo un norte; que, sin eso, hubiera sido una cosa insípida. Una salvajada sin sentido ni siquiera emociona. Pero el jardín infantil era un reino de fascinaciones, por lo mismo que cada cosa tenía una significación exacta que había de revelarse a su turno. Palmo a palmo iba yo descubriendo cuál era el objeto de ese útil extravagante al que se da el nombre de

rastrillo, o formándome una vaga idea de la conveniencia de tener gato en casa.

Habiendo, pues, aceptado el Cristianismo como una idea materna, y no como un caso aprovechable, Europa y el mundo en general se me han convertido en el jardín de mi infancia, donde tantos asombros experimenté ante las formas simbólicas del gato y del rastrillo; y todo lo miro con los ojos maravillados y expectantes del duende. Tal o cual doctrina o rito me parecerán tan extraños como un rastrillo, pero he podido al fin darme cuenta de que tienen su utilidad entre las hierbas y flores. Un clérigo podrá parecerme, al pronto, tan inútil como un gato, pero también tan misterioso como él, porque algún secreto ha de esconder su presencia. Y vaya un ejemplo entre mil: yo no tengo ninguna afición instintiva por esa virginidad física que ha sido una nota constante del Cristianismo histórico; pero cuando considero, ya no a mí mismo, sino a todo el mundo, caigo en que tal entusiasmo no sólo ha sido propio del Cristianismo, sino también del Paganismo, y que es una nota de superioridad natural humana en muchas esferas. Los griegos sintieron la virginidad esculpiendo a la diosa Artemis, como los romanos al poner un manto a sus vestales; y la peor y más absurda de las grandes comedias isabelinas, pende toda literalmente de la pureza de

una mujer, como del apoyo central del mundo. Puede decirse que nuestros tiempos, aunque se burlen de las inocencias sexuales, se inclinan a la generosa idolatría de la inocencia sexual, representada en la adoración de los niños. Pues todo el que ame a los niños convendrá en que, si hay algo que turbe su peculiar belleza, ello está en los asomos de la sexualidad. Con toda esta proporción de experiencia humana, y la autoridad cristiana que la respalda, concluyo, pues, que yo me equivoco y que tiene razón la Iglesia; o bien que yo soy incompleto, mientras que ella es universal. No quiere decir que me exija el celibato, sino que ella, para constituirse, aprovecha todas las calidades. Y yo acepto el que mi poca afición al celibato sea como mi mal oído para la música: la más fina experiencia humana está contra mí respecto a ese asunto, como respecto a Bach. El celibato es una de las flores del jardín de mi padre, cuyo nombre dulce o terrible no me han enseñado todavía. Pero yo sé que algún día me lo enseñarán.

Ésta es, en suma, mi mejor razón para aceptar la fe religiosa, y no sólo algunas verdades entresacadas de su sistema: que la religión no sólo me ha revelado esta y esotra verdad, sino «que dice verdades». Las demás filosofías simplemente dicen cosas que parecen verdades; sólo ésta ha venido siempre afirmando las

verdades que no parecían serlo. Éste es el único credo que, donde no es atractivo, sigue aún siendo convincente; porque, como mi padre en su jardín, resulta que siempre tiene razón. Los teósofos, por ejemplo, predicán un dogma tan seductor como el de la reencarnación; pero si atendemos a sus resultados lógicos, veremos que son la altanería espiritual y la crueldad de casta. Porque si un hombre es pastor a causa de sus pecados anteriores, hay razón para desdeñarlo. En cambio, el Cristianismo predica un dogma tan poco seductor como el pecado original; pero si se atiende a sus consecuencias lógicas, se verá que son la simpatía y la fraternidad, y un trueno de alegrías y piedades; porque sólo sobre el fundamento de semejante dogma podemos, a un tiempo mismo, compadecer al pastor y desconfiar del monarca. Los hombres de ciencia nos ofrecen la salud, obvio beneficio; pero después resulta que ellos llaman salud a la esclavitud corporal acompañada del tedio espiritual. La ortodoxia, con su espantajo del infierno, nos hace dar un salto de horror; y luego descubrimos que ese salto es un ejercicio atlético de que estaba muy necesitada nuestra salud. Y comprobamos, finalmente, que en ese peligro residen todas las fuerzas del drama y la novela. El mejor argumento en pro de la gracia divina es su poca gracia. Y los aspec-

tos menos populares del Cristianismo se transforman, si se les considera de cerca, en los sostenes mismos del pueblo. El círculo externo del Cristianismo es una guardia de abnegaciones éticas y de sacerdotes profesionales; pero, salvando esta muralla inhumana, encontraréis las danzas de los niños y el vino de los hombres; porque el Cristianismo es la única armadura de las libertades paganas. En la filosofía moderna todo sucede al revés: la guardia exterior es encantadora y atractiva, y adentro, la desesperación se retuerce.

Y la desesperación consiste en figurarse que el universo carece de sentido. Por lo mismo, no hay novela posible, porque las novelas no tendrían traza. En la tierra de la anarquía absoluta, no hallaréis aventuras; pero en la de la autoridad, cuantas os plazcan. La selva del escepticismo no tiene senderos; pero éstos le salen al paso al que viaje por el jardín de las doctrinas y los designios personales. Aquí todas las cosas llevan su historia atada en la cola, como los utensilios y cuadros de mi casa paterna; porque ésta es mi casa paterna. Acabo donde comencé, y que es el único término verdadero. Al fin he descubierto la puerta de la buena filosofía; y al fin puedo entrar por ella en mi segunda infancia.

Pero este universo cristiano, más vasto y poblado de aventuras que el otro, tiene algo

difícil de explicar. Lo intentaré, a guisa de conclusión. Toda la disputa de las religiones gira en torno al problema de si el hombre, que ha nacido de cabeza, es capaz de decir cuándo está al derecho y cuándo al revés. La primera paradoja del Cristianismo consiste en afirmar que la condición ordinaria del hombre no es su estado normal o sensible; que lo normal es una anormalidad. Y éste es todo el secreto del dogma de la caída. En el curiosísimo y nuevo catecismo de Sir Oliver Lodge, las primeras preguntas son éstas: «¿Qué eres tú?» y, en seguida: «¿Qué significa, pues, la Caída del hombre?» Recuerdo que yo me entretenía mucho escribiendo respuestas a mi capricho; pero pronto me convencí de que mis respuestas eran muy incongruentes y agnósticas. A la pregunta «¿Qué eres tú?» yo no podía contestar más que ésto: «Sábelo Dios». Y a la otra «¿Qué significa, pues, la Caída del hombre?», contestaba yo con absoluta sinceridad: «Que, sea yo lo que fuere, no soy yo mismo». Y esta es la primera paradoja de nuestra religión: algo que de ningún modo hemos conocido ni nos es dable conocer, no sólo nos supera, sino que nos es más connatural que nuestra misma personalidad. Y de esto no puede haber más prueba que la prueba experimental con que he comenzado estas páginas: la prueba de la celda acolchada y la puerta abierta. Hasta co-

nocer la ortodoxia no supe lo que es la emancipación mental. Lo cual, finalmente, se aplica de un modo especial a la idea de la alegría.

Se dice generalmente que el Paganismo es la religión de la alegría, y el Cristianismo la religión del dolor; pero igualmente fácil es probar la proposición inversa. Todo esto no conduce a nada. Todo objeto humano contiene en sí una proporción de dolor y otra de alegría; y lo único que importa es conocer su modo de distribución o equilibrio. El pagano se alegraba a medida que se acercaba a la tierra, y se entristecía gradualmente al irse aproximando al cielo. Los mejores tipos de la alegría pagana,—la jovialidad de Catulo o de Teócrito,—son ciertamente tipos eternos de alegría inolvidable, que merecen la gratitud humana; pero son goces prendidos a la actualidad de la vida, y no concernientes a su origen. Para el pagano, las cosas más insignificantes son tan dulces como los menores arroyos que bajan por los costados del monte; pero todas las cosas mayores le son tan amargas como el mar. Cuando el pagano contempla el verdadero corazón del mundo, se queda helado. Más allá de los dioses, que son simplemente despóticos, se asienta el hado, que es ya mortal; peor aún, porque ya está muerto. Y cuando los racionalistas afirman que el mundo antiguo era más ilustrado que el mundo cristiano, no

les falta razón desde su punto de vista, porque por «ilustrado» entienden: enfermo de desesperaciones incurables. Es absolutamente cierto que el mundo antiguo era más «moderno» que el cristiano; como que ambos, los antiguos y los modernos, han sido miserables en su apreciación de la existencia, del conjunto de la vida, mientras que los medievales eran, al menos, dichosos respecto a esta apreciación universal. Concedo, pues, que tanto los paganos como los modernos son miserables respecto al hecho universal, y en todo lo demás dichosos; que los cristianos de la Edad Media estaban en paz con la causa universal, y con todo lo demás estaban en guerra. Pero si precisamente se trata del pivote que mantiene al mundo, entonces convendremos en que hay más contentamiento cósmico en las estrechas y ensangrentadas calles de Florencia que no en el teatro de Atenas o en los jardines de Epicuro. Giotto vivió en una ciudad más melancólica, pero en un universo más placentero que Eurípides.

Los hombres se han visto obligados a contentarse con pequeñas cosas, amargados siempre por las mayores. Sin embargo (y lanzo como un desafío mi postrer dogma), esta condición no es nativa en el hombre. El hombre es más humano, más semejante a sí mismo cuando su estado fundamental es la alegría y

su estado superficial la pena. La melancolía debiera ser un entreacto inocente, un tierno y fugitivo raptó del ánimo; y las alabanzas de la vida, en cambio, debieran ser el pulso constante de nuestras almas. El pesimismo debe ser como una tarde de fiesta emocional; y la alegría, como la labor tumultuosa por quien alienta todo. Pero, según el estado aparente del hombre que resulta del paganismo o del agnosticismo, esta primaria necesidad humana no podría colmarse jamás. La alegría debe ser expansiva; y para el agnóstico tiene que estar contraída y como arrinconada en una cueva del mundo. El dolor debe ser concentrado; y para el agnóstico la desolación se esparce por la inconcebible eternidad. Y esto es lo que yo llamo haber nacido de cabeza. Pudiéramos decir que el escéptico es un hombre que anda al revés, porque sus pies se agitan hacia arriba con éxtasis, mientras que su cabeza se hunde en los abismos. Para el hombre moderno los cielos están debajo de la tierra. Y la explicación es muy sencilla: está de cabeza—muy débil pedestal, por cierto. Y no tarda en reconocerlo cuando encuentra sus verdaderos pies. El Cristianismo satisface de un modo inmediato y perfecto el instinto ancestral del hombre por ponerse al derecho; y lo satisface de un modo supremo, por cuanto su credo hace de la alegría algo gigantesco, y de la tristeza algo re-

ducido y especial. Por manera que esa bóveda que nos cubre no es sorda porque el universo sea insensible; ni es su silencio el mutismo desalentador de un mundo sin designios ni anhelos, no: el silencio que nos rodea es la compasiva y ardiente vigilancia del cuarto del enfermo. La tragedia nos está permitida, a título de comedia misericordiosa, porque el pleno vigor frenético de las alegrías divinas nos azotaría con demasiada rudeza, como una farsa escandalosa. Debemos tomar nuestras lágrimas más ligeramente de lo que podríamos tomar la tremenda levedad de los ángeles. Y acaso estamos en esta silenciosa cámara estrellada, porque las risas de los cielos son demasiado atronadoras para que podamos resistirlas.

La alegría, que era la pequeña publicidad del pagano, se convierte en el gigantesco secreto del cristiano. Y al cerrar este volumen caótico, abro de nuevo el libro, breve y asombroso, de donde ha brotado todo el Cristianismo; y la convicción me deslumbra. La tremenda imagen que alienta en las frases del Evangelio, se alza, en esto como en todo, más allá de todos los sabios tenidos por mayores. Su patetismo era siempre natural, casi casual. Los estoicos antiguos y modernos se jactan de esconder sus lágrimas. Pero Él nunca las ocultó; antes las descubrió a plena cara a todas

las miradas próximas, y a las más distantes de Su ciudad natal. Algo ocultaba, sin embargo. Los solemnes superhombres y los diplomáticos imperiales se jactan de disimular sus indignaciones. Él no disimulaba las Suyas: arrojaba los objetos por la escalinata del Templo, y preguntaba a los hombres cómo esperaban salvarse de la condenación del infierno. Algo ocultaba, sin embargo. Dígolo con reverencia: esa personalidad arrebatadora escondía una especie de timidez. Algo había que escondía de los hombres, cuando iba a rezar a las montañas: algo que Él encubría constantemente con silencios intempestivos o con impetuosos raptos de aislamiento. Y ese algo era algo que, siendo muy grande para Dios, no nos lo mostró durante Su viaje por la tierra: a veces, discurro que ese algo era Su alegría.

FIN

ÍNDICE

INDICE

<u>Pierre Drieu La Rochelle:</u>	
<u>"Chesterton, ortodoxo paradójico".....</u>	5
I. Introducción a modo de excusa general.....	9
II. El maniaco.....	19
III. El suicidio del pensamiento.....	53
IV. La ética en tierra de duendes.....	85
V. La bandera del mundo.....	128
VI. Las paradojas del cristianismo.....	159
VII. La revolución eterna.....	200
VIII. La novela de la ortodoxia.....	242
IX. La autoridad y el aventurero.....	273

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de julio de 1997 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

G.K. Chesterton
ORTODOXIA

"La relación de G. K. Chesterton con la fe es ciertamente el aspecto más importante de su vida literaria y merece una consideración más detallada que cualquier otra de sus actividades", escribía Hilarie Belloc hacia 1940. Belloc, fue su íntimo amigo y lo acompañó activamente en su proceso de conversión a la fe católica.

Fruto de esa conversión, *Ortodoxia* es la respuesta pública del creador del Padre Brown al desafío de exponer públicamente "su filosofía". Fue publicada en Inglaterra en 1908, y el joven Alfonso Reyes la vertió al español en 1917. Es la traducción que el lector tiene en sus manos.

Esta obra, escrita como una defensa del cristianismo, apuntala una crítica general de las corrientes filosóficas que se debatieron en la Inglaterra de los albores del siglo xx: el pragmatismo, el escepticismo, el materialismo, el liberalismo, el pesimismo..., con especial acento en algunas figuras notablemente influyentes, como Schopenhauer y Nietzsche. En páginas llenas de humor, Chesterton intenta demostrar que, contra lo generalmente aceptado, la ortodoxia "no es sólo la salvaguarda del orden y la moralidad, sino también la única garantía posible de la libertad, de la innovación y del adelanto".

De Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) hemos publicado, en la Colección Popular, *El hombre que fue Jueves*, también en versión de Alfonso Reyes.

En la portada: *Crísto bendiciendo* c. 781, de un Evangelario encomendado al escriba Godewalc, de la escuela de la corte de Carlomagno.



Diseño: Nicolás Moreno T.



9 789681 626419

00197

